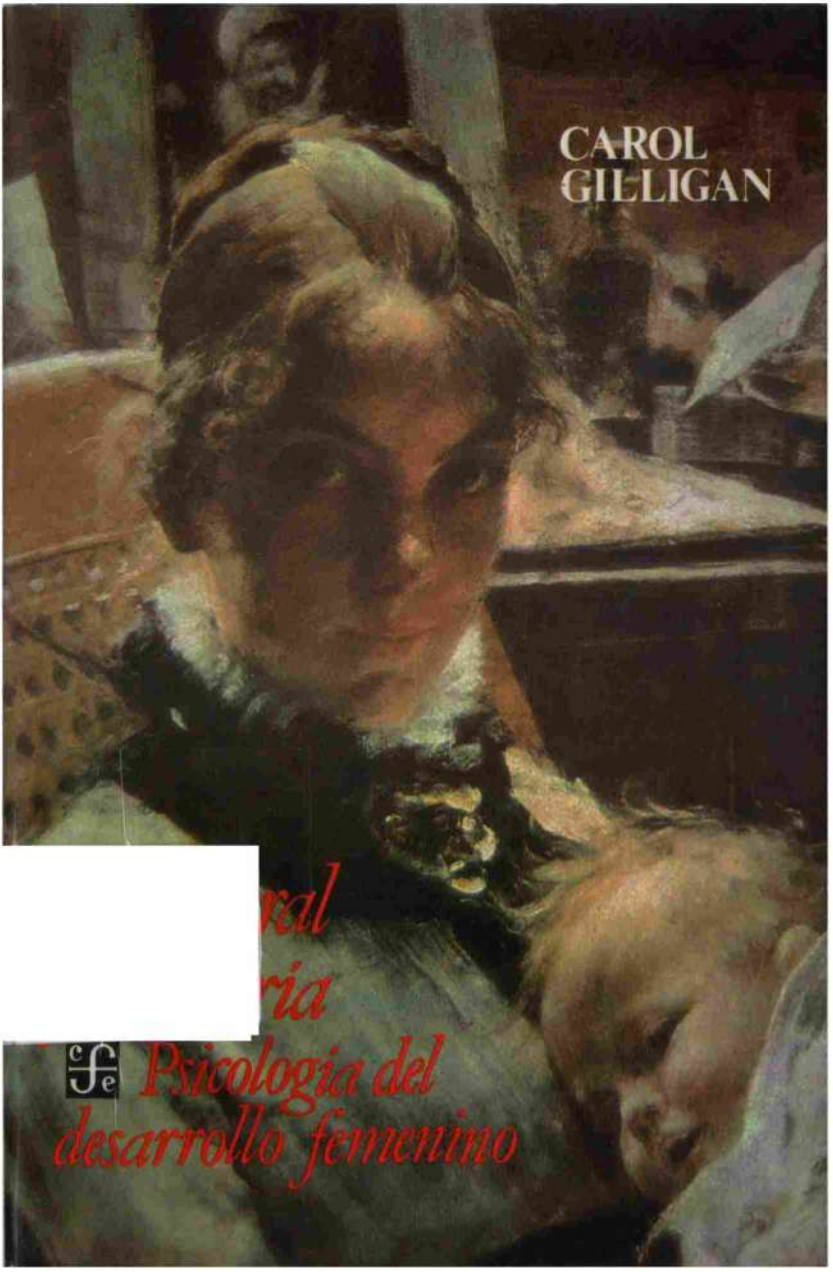
CAROL
GILLIGAN
ral
ria
Psicología del
desarrollo femenino

COLECCIÓN POPULAR

326

LA MORAL Y LA TEORÍA

CAROL GILLIGAN

LA MORAL Y LA TEORÍA

Psicología del desarrollo femenino

FONDO DE CULTURA ECONÓMICA
MÉXICO

Primera edición en inglés, 1982
Primera edición en español, 1985
Primera reimpresión, 1994

Título original:
In a Different Voice. Psychological Theory and Women's Development
© 1982, Carol Gilligan
Publicado por Harvard University Press, Cambridge
ISBN 0-674-44544-9

D. R. © 1985, FONDO DE CULTURA ECONÓMICA, S. A. DE C. V.
Carretera Picacho-Ajusco 227; 14200 México, D. F.

ISBN 968-16-2167-0

Impreso en México

A mi madre y a mi padre

AGRADECIMIENTOS

Al agradecer la generosidad de otros y las aportaciones que han hecho a esta obra, empezaré por las mujeres, los hombres y los niños que participaron en la investigación de que informo. Su minuciosidad al describirse ellos mismos y sus vidas, su paciencia al responder preguntas acerca de moral, su disposición a analizar sus experiencias de conflicto y elección moral son el fundamento en que se basa este libro. En particular, deseo dar las gracias a las mujeres que participaron en el estudio sobre la decisión de abortar; todas ellas manifestaron la esperanza de que su experiencia pudiese ayudar a otras.

Toda la investigación fue un esfuerzo en colaboración, y también debo agradecimiento a mis colaboradores: a Mary Belenky, en el estudio sobre la decisión de abortar; a Michael Murphy en el estudio sobre estudiantes de universidad; y a Michael Murphy, Sharry Langdale y Nona Lyons en el estudio sobre derechos y responsabilidades. Numerosas entrevistas fueron dirigidas por ellos; muchas de las ideas surgieron en nuestras discusiones. El plan de los estudios refleja su contribución; el haberlos llevado a término muestra su compromiso y su ardua labor. Michael Basseches, Suzie Benack, Donna Hulsizer, Nancy Jacobs, Robert Kegan, Deborah Lapidus y Steven Ries también contribuyeron en forma importante a esta obra. Susan Pollak, mi colaboradora en el estudio

sobre imágenes de violencia, hizo la observación que inició tal estudio.

El apoyo financiero que hizo posible la obra provino de la Spencer Foundation que, por medio de una beca de la Facultad de Harvard, aportó fondos para el estudio sobre la decisión de abortar; de The William F. Milton Fund y la Small Grants Section of The National Institute for Mental Health (Grant No. R03MH31571), para el estudio sobre estudiantes de universidad y del National Institute of Education, para el estudio sobre derechos y responsabilidades. Una beca de la Mellon Foundation me permitió pasar un año en el Center of Research on Woman, en Wellesley College.

Un apoyo de otra índole provino de mis colegas de Harvard: de Lawrence Kohlberg, que me iluminó para el estudio de la moral y que, a lo largo de muchos años, ha sido un buen maestro y amigo; de David McClelland y George Goethals que también durante muchos años han inspirado mi obra y han sido sumamente generosos alentándome; de Beatrice Whiting que amplió mi visión; de William Perry, cuya investigación informó la mía. Estoy agradecida a Patricia Spacks y Stephanie Engel por su colaboración sobre enseñanza, que ensanchó y aclaró mi percepción; a Urie Bronfenbrenner, Matina Horner, Jane Lilienfels, Malkan Notman, Barbara y Paul Rosenkrantz y Dora Ullian por sus sugestiones que extendieron la gama de esta obra; a Janet Giele por su inspiración editorial; a Jane Martin por extensas notas sobre redacciones anteriores, y a Virginia LaPlante por sus sabias sugestiones que mejoraron el manuscrito final.

Versiones anteriores de los capítulos I y II aparecieron en la *Harvard Educational Review;* vaya mi

gratitud a los estudiantes de la junta editorial por su cuidadosa atención y ayuda. El Social Science Research Council amablemente me autorizó a reproducir partes del capítulo VI, que aparecerán, en diferente forma, en un libro patrocinado por el Council, y presentado por Janet Giele.

Tengo una gran deuda con Eric Wanner, de la Harvard University Press; fue él quien sostuvo e informó mi visión de este libro. También hubo algunos amigos cuya ayuda me fue vital; por su disposición a escuchar y leer, por la generosidad de su respuesta, doy las gracias a Michael Murphy, Nona Lyons, Jean Baker Miller y Christina Robb. También estoy en deuda cor mis hijos Jon, Tim y Chris, por el placer de su interés y su entusiasmo, por sus ideas y percepción, por su inquebrantable apoyo y aliento. Mi agradecimiento a mi esposo, Jim Gilligan, por la profundidad de sus ideas, por la claridad de sus respuestas, por su ayuda, por su buen humor y su perspectiva.

INTRODUCCIÓN

En los diez años pasados, he estado escuchando a personas que hablan de moral y de ellas mismas. A mitad de ese periodo, empecé a notar una distinción en estas voces, dos modos de hablar de problemas morales, dos modos de describir la relación entre el otro y el yo. Las diferencias representadas en la bibliografía psicológica como pasos en una progresión de desarrollo aparecieron súbitamente, en cambio, como un tema contrapúntico, entretejido en el ciclo vital y recurrente en varias formas en los juicios, las fantasías y los pensamientos de la gente. La oportunidad para hacer esta observación fue la selección de una muestra de mujeres para un estudio de la relación entre el juicio y la acción en una situación de conflicto moral y elección. Ante el trasfondo de las descripciones psicológicas de identidad y desarrollo moral que yo había leído y enseñado durante varios años, las voces de las mujeres tuvieron un sonido distinto. Fue entonces cuando empecé a notar ciertos problemas que recurrían, una y otra vez, al interpretar el desarrollo de las mujeres y al conectar esos problemas con la repetida exclusión de las mujeres en los estudios críticos, de formación de una teoría, en la investigación psicológica.

En este libro se registran diferentes modos de pensar acerca de las relaciones y la asociación de estos modos con las voces del hombre y de la mujer en los textos

psicológicos y literarios y en los datos de mi investigación. Se ha considerado, generalmente, que la disparidad entre la experiencia de la mujer y la representación del desarrollo humano, registrada por toda la bibliografía psicológica, significa un problema en el desarrollo de la mujer. En cambio, el hecho de que la mujer no embone en los modelos existentes del desarrollo humano puede señalar un problema en la representación, una limitación en el concepto de la condición humana, una omisión de ciertas verdades acerca de la vida.

La distinta voz que yo describo no se caracteriza por el sexo sino por el tema. Su asociación con las mujeres es una observación empírica, y seguiré su desarrollo básicamente en las voces de las mujeres. Pero esta asociación no es absoluta; y los contrastes entre las voces masculinas y femeninas se presentan aquí para poner de relieve una distinción entre dos modos de pensamiento y para enfocar un problema de interpretación, más que para representar una generalización acerca de uno u otro sexo. Al seguir el desarrollo, señalaré la interrelación de estas voces dentro de cada sexo, y sugeriré que su convergencia señala las épocas de crisis y de cambio. No se hacen afirmaciones acerca de los orígenes de las diferencias descritas o de su distribución en una población numerosa, entre diversas culturas o a través del tiempo. Es claro que estas diferencias surgen en un marco social donde ciertos factores de posición social y de poder se combinan con la biología reproductiva para moldear la experiencia de varones y de mujeres y las relaciones entre los sexos. Mi interés se encuentra en la interacción de experiencia y pensamiento, en distintas voces y en los diálogos que hacen surgir, en la

forma en que nos escuchamos a nosotros mismos y a los demás, en las cosas que contamos acerca de nuestras vidas.

A lo largo de este libro me refiero a tres estudios que reflejan la suposición central de mi investigación: que la forma en que la gente habla de sus vidas tiene importancia, que el lenguaje que utilizan y las conexiones que establecen revelan el mundo que ven y en el cual actúan. Todos los estudios dependieron de entrevistas e incluyeron una misma serie de preguntas: acerca de conceptos del ego y de la moral, acerca de experiencias de conflicto y elección. El método de entrevistar consistió en seguir el lenguaje y la lógica del pensamiento de cada persona; el entrevistador planteaba nuevas preguntas para aclarar el significado de una respuesta particular.

El *estudio de estudiantes de universidad* explora la identidad y el desarrollo moral en los primeros años del adulto, relacionando la visión del ego y el pensamiento acerca de la moral con experiencias de conflicto moral y toma de decisiones en la vida. Veinticinco estudiantes, seleccionados al azar en un grupo que, en segundo año, había decidido seguir un curso sobre la moral y la elección política, fueron entrevistados durante el segundo año de universidad, y luego cinco años después de graduarse. Al seleccionar esta muestra, yo observé que de los veinte estudiantes que habían abandonado el curso, dieciséis eran mujeres. También me puse en contacto con esas mujeres y las entrevisté en su último año universitario.

El *estudio sobre la decisión de abortar* consideró la relación entre experiencia y pensamiento y el papel del

conflicto en el desarrollo. Veintinueve mujeres que, en edad, iban de quince a treinta y tres años, con distintos antecedentes étnicos y de clase social, algunas solteras, algunas casadas, algunas madres de un niño en edad preescolar, fueron entrevistadas durante el primer trimestre de un embarazo confirmado en la época en que estaban pensando en el aborto. Esas mujeres fueron incluidas en el estudio gracias a los servicios de asesoramiento para el embarazo y las clínicas de aborto en una extensa zona metropolitana; no se hizo ningún esfuerzo por seleccionar una muestra representativa de la clínica o de la "población" de los servicios de asesoramiento. De las veintinueve mujeres, se dispuso de datos completos de las entrevistas de veinticuatro, y de estas veinticuatro, volvimos a entrevistar a veintiuna de ellas, un año después de su decisión.

Estos dos estudios extendieron el plan habitual de investigación sobre el juicio moral, preguntando cómo las personas definían los problemas morales y qué experiencias consideraban como conflictos morales en sus vidas, en lugar de enfocar su pensamiento acerca de los problemas que se les presentaban para resolverlos. Las hipótesis generadas por esos estudios concernientes a diversos modos de pensar acerca de la moral y su relación con distintas opiniones de sí mismas fueron nuevamente exploradas y refinadas por medio del *estudio sobre derechos y responsabilidades*. Este estudio incluyó una muestra de hombres y mujeres de similar edad, inteligencia, educación, ocupación y clase social, en nueve puntos a través del ciclo vital: a la edades de 6-9, 11, 15, 19, 22, 25-27, 35, 45 y 60. De una muestra total de 144 (8 varones y 8 mujeres de cada edad), incluyendo

una submuestra más intensivamente entrevistada de 36 (2 hombres y 2 mujeres de cada grupo de edad), se reunieron datos sobre conceptos del ego y la moral, experiencias de conflicto moral y elección, y juicios sobre dilemas morales hipotéticos.

Al presentar fragmentos de esta obra, quiero informar de una investigación en progreso cuya meta es dar, en el campo del desarrollo humano, una representación más clara del desarrollo de las mujeres, que capacite a psicólogos y a otros estudiosos a seguir su curso y comprender algunos de los aparentes enigmas que presenta, especialmente los relacionados con la formación de la identidad de la mujer y su desarrollo moral en la adolescencia y la edad adulta. A las mujeres, espero que esta obra les ofrezca una representación de su pensamiento, que las capacite a captar mejor su integridad y validez, a reconocer las experiencias que su pensamiento refracta, y a comprender la línea de su desarrollo. Mi idea es ensanchar la comprensión del desarrollo humano, aprovechando el grupo que se omitió en la construcción de la teoría, para llamar la atención hacia lo que falta en su versión. Vistos bajo esta luz, los datos discrepantes sobre la experiencia de la mujer ofrecen una base sobre la cual generar una nueva teoría que, potencialmente, pueda darnos una visión más general de las vidas de los dos sexos.

I. EL LUGAR DE LA MUJER EN EL CICLO VITAL DEL HOMBRE

En el segundo acto de *El jardín de los cerezos,* Lopahin, joven comerciante, describe su vida de trabajo arduo y de éxito. No habiendo convencido a Madame Ranevskaya de que corte el jardín de los cerezos para salvar su posesión, pasará en el siguiente acto a comprarla él. Es un hombre que se lo debe todo a sí mismo y que, al adquirir la posesión en que su padre y su abuelo trabajaron como esclavos, trata de erradicar la "vida infeliz y bochornosa" del pasado, reemplazando el jardín de los cerezos por unas cabañas de verano, en que las generaciones venideras "verán una vida nueva". Al elaborar esta visión de desarrollo, revela la imagen del hombre que subyace en su actividad y la mantiene: "A veces, cuando no logro dormir, pienso: Señor, nos diste inmensos bosques, campos ilimitados y los horizontes más vastos, y viviendo en medio de ellos debiéramos ser gigantes"; en este punto, Madame Ranevskaya lo interrumpe diciendo: "Tú sientes la necesidad de unos gigantes... sólo son buenos en los cuentos de hadas; en otras partes, sólo sirven para espantarnos".

Las concepciones del ciclo vital humano representan intentos de ordenar y dar coherencia a las experiencias y percepciones que van desenvolviéndose, los cambiantes deseos y realidades de la vida cotidiana. Mas la naturaleza de tales concepciones depende, en parte, de la

posición del observador. El breve fragmento de la obra de Chéjov indica que cuando el observador es una mujer, la perspectiva puede ser de diferente índole. Distintos juicios de la imagen del hombre como gigante implican distintas ideas acerca del desarrollo humano, distintas maneras de imaginar la condición humana, distintos conceptos de lo que tiene valor en la vida.

En una época en que se están haciendo esfuerzos por erradicar la discriminación entre los sexos, en busca de igualdad y justicia social, se están redescubriendo las diferencias entre los sexos en las ciencias sociales. Este hallazgo se hace cuando se descubre que ciertas teorías antes consideradas sexualmente neutrales en su objetividad científica reflejan, en cambio, una constante tendencia observacional y evaluativa. Luego, la supuesta neutralidad de la ciencia, como la del lenguaje mismo, cede ante el reconocimiento de que las categorías del conocimiento son construcciones humanas. La fascinación por el punto de vista que ha caracterizado a la literatura del siglo XX y el correspondiente reconocimiento de la relatividad del juicio también influyen en nuestra interpretación científica cuando empezamos a notar cuán acostumbrados estamos a ver la vida a través de los ojos de los hombres.

Un descubrimiento reciente de esta índole hay que atribuirlo a una obra ya clásica, aparentemente inocente: *The Elements of Style,* de William Strunk y E. B. White. La decisión del Tribunal Supremo sobre el tema de la discriminación en los libros de texto movió a una profesora de inglés a observar que las reglas elementales de la lengua inglesa se enseñaban por medio de ejemplos que contraponían el nacimiento de Napoleón, los

escritos de Coleridge y frases como "Él era un conversador interesante, un hombre que había viajado por todo el mundo y vivido en media docena de países", con "Bueno, Susana, en qué lío te has metido" o, menos drásticamente, "Él vio a una mujer, acompañada de dos niños, que caminaba lentamente por el camino".

Los teóricos de la psicología han caído tan inocentemente como Strunk y White en la misma tendencia observacional. Adoptando implícitamente la vida del varón como norma, han tratado de crear mujeres a base de un patrón masculino. Todo se remonta, desde luego, a Adán y Eva, historia que muestra, entre otras cosas, que si se crea una mujer de una parte de un hombre, acabaremos en dificultades. En el ciclo vital, como en el Jardín del Edén, la mujer ha sido la desviacionista.

La tendencia de los teóricos del desarrollo a proyectar una imagen masculina, que parece aterradora a la mujer, se remonta al menos a Freud (1905), quien construyó su teoría del desarrollo psicosexual en torno a las experiencias del niño varón, culminando en el complejo de Edipo. Durante el decenio de 1920, Freud trató de resolver las contradicciones que a su teoría planteaban las diferencias de la anatomía femenina y la distinta configuración de las tempranas relaciones familiares de una niña. Después de tratar de hacer que las mujeres embonaran en su concepción masculina, habiendo pensado que envidiaban aquello de que carecían, llegó a reconocer en cambio (en la fuerza y persistencia del apego preedípico de las mujeres a sus madres) una diferencia en su desarrollo. Consideró que esta diferencia en el desarrollo de la mujer era la responsable de lo que vio como una falla en el desarrollo de las mujeres.

Habiendo atado la formación del superego o la conciencia a la angustia por la castración, Freud consideró que las mujeres habían sido privadas, por la naturaleza, del ímpetu necesario para una clara resolución edípica. Por consiguiente, el superego de las mujeres —heredero del complejo de Edipo— quedó en una componenda: nunca era tan inexorable "tan impersonal, tan independiente de sus orígenes emocionales como lo exigimos en los hombres". De esta observación de diferencia, que "para las mujeres el nivel de lo que es éticamente normal es distinto que en los hombres", Freud concluyó que las mujeres "muestran menos sentido de la justicia que los hombres, que están menos dispuestas a someterse a las grandes exigencias de la vida, que más a menudo se ven influidas en sus juicios por sentimientos de afecto u hostilidad" (1925, pp. 257-258).

Vemos así que un problema de teoría se presenta como un problema del desarrollo de las mujeres, y el problema del desarrollo de las mujeres quedó ubicado en su experiencia de las relaciones. Nancy Chodorow (1974), tratando de explicar "la reproducción dentro de cada generación de ciertas diferencias generales y casi universales que caracterizan la personalidad y los papeles masculinos y femeninos" atribuyó estas diferencias entre los sexos, no a la anatomía sino, en cambio, al "hecho de que las mujeres, universalmente, son responsables en gran parte del cuidado de los recién nacidos". Como este temprano medio social difiere en niños y niñas de tierna edad, y es experimentado por ellos de manera diferente, concurren diferencias básicas sexuales en el desarrollo de la personalidad. Como resultado, "en cualquier sociedad, la personalidad femenina llega a defi-

...se en relación y conexión con otras personas más de lo ...ue suele hacerlo la personalidad masculina" (pp. 43-44).

En su análisis, Nancy Chodorow se basa fundamentalmente en los estudios de Robert Stoller que indican que la identidad del sexo, núcleo inmutable de la formación de la personalidad, "con raras excepciones, cerca de los tres años ha quedado firme e irreversiblemente establecida para ambos sexos". Dado que, para ambos sexos, los cuidados durante los primeros años de la vida típicamente corren por cuenta de la mujer, la dinámica interpersonal de formación de identidad de los sexos es distinta para niños y niñas. La formación de la identidad femenina ocurre en un marco de relación en proceso, ya que "las madres tienden a experimentar a sus hijas como más semejantes a ellas, como una continuación de sí mismas". Correspondientemente, las niñas, al identificarse como mujeres, se perciben como similares a sus madres, fundiendo así la experiencia del apego con el proceso de formación de la identidad. En contraste, "las madres experimentan a sus hijos como opuestos masculinos", y los niños, al definirse como varones, separan a sus madres de sí mismos, cortando así su amor primario y su sentido de un nexo empático". Consecuentemente, el desarrollo varonil entraña una "individuación más enfática y una afirmación más defensiva de los límites experimentados del ego". Para los niños, no para las niñas, "las cuestiones de diferenciación se han entrelazado con cuestiones sexuales" (1978, pp. 150, 166-167).

Escribiendo contra la tendencia masculina de la teoría psicoanalítica, Chodorow afirma que la existencia de diferencias sexuales en las tempranas experiencias de in-

dividuación y relación "no significa que las mujeres tengan límites 'más débiles' del yo que los hombres, o que tiendan más a la psicosis". Significa, en cambio, que "las niñas salen de este periodo con una base para la 'empatía' formada en su definición primaria del ego en una forma distinta de los niños". Chodorow reemplaza, así, la descripción negativa y derivativa de la psicología femenina, de Freud, por una visión positiva y directa suya: "Las niñas salen con una base más fuerte para experimentar las necesidades y los sentimientos de otros como si fueran propios (o para pensar que están experimentando así las necesidades y los sentimientos de otros). Además, las niñas no se definen a sí mismas en función de la negativa de los modos relacionales preedípicos en la misma medida que los niños. Por tanto, la regresión a estos modos no suele sentirse como una amenaza básica a su yo. Así pues, desde muy temprano, al ser cuidadas por una persona del mismo sexo... las niñas llegan a experimentarse a sí mismas como menos diferenciadas que los niños, como más continuas con el mundo-objeto externo y más relacionadas con él, y como diferentemente orientadas, asimismo, a su mundo-objeto interno" (p. 167).

Por tanto las relaciones, y particularmente las cuestiones de dependencia, son experimentadas de manera diversa por hombres y mujeres. Para niños y hombres, la separación y la individuación están críticamente ligadas a la identidad sexual, ya que la separación de la madre es esencial para el desarrollo de la virilidad. Para niñas y mujeres, las cuestiones de femineidad o de identidad femenina no dependen de lograr la separación de la madre ni del progreso de la individuación. Puesto que

.a virilidad es definida por medio de la separación, mientras que la femineidad es definida por el apego, la identidad sexual varonil se ve amenazada por la intimidad, mientras que la identidad del sexo femenino se ve amenazada por la separación. De este modo, los varones suelen tener dificultad con las relaciones mientras que las mujeres suelen tener problemas con la individuación. La calidad interna de la interacción social y las relaciones personales que caracterizan las vidas de las mujeres en contraste con las de los hombres se vuelve, sin embargo, no sólo una diferencia descriptiva sino también una carga para el desarrollo cuando los hitos del desarrollo de la niñez y la adolescencia en la bibliografía psicológica se convierten en marcadores de creciente separación. Así pues, el hecho de que las mujeres no se separen se vuelve, por definición, una falla en el desarrollo.

Las diferencias sexuales en la formación de la personalidad que Chodorow describe en la temprana niñez aparecen durante los años intermedios de la niñez en estudios de juegos infantiles. George Herbert Mead (1934) y Jean Piaget (1932) consideran los juegos infantiles como el crisol del desarrollo social durante los años escolares. En los juegos, los niños aprenden a adoptar el papel del otro y llegan a verse a sí mismos a través de los ojos de otro. En los juegos, aprenden a respetar las reglas y llegan a comprender las formas en que pueden hacerse y cambiarse las reglas.

Janet Lever (1976), considerando que el grupo de compañeros es el agente de la socialización durante los años de la primaria y que el juego es importante actividad social en esa época, se propuso descubrir si había

diferencias sexuales en los juegos que practican los niños. Estudiando a 181 niños de quinto año, blancos, de clase media, de diez y once años de edad, observó la organización y estructura de sus actividades en la hora de jugar. Vio a los niños jugar en la hora de recreo escolar y en la clase de educación física, y además llevó unos diarios de sus observaciones sobre cómo pasaban su tiempo fuera de la escuela. Basada en este estudio, Lever informa de las diferencias sexuales: los niños juegan a la intemperie más a menudo que las niñas; con mayor frecuencia juegan en grupos numerosos y de edades heterogéneas; practican juegos de competencias más a menudo, y sus juegos duran más que los de las niñas. Esto último es, en cierto modo, el descubrimiento más interesante. Los juegos de los muchachos parecen durar más, no sólo porque requieren un nivel superior de habilidad, y así menos probablemente aburren, sino también porque, cuando surgen disputas en el curso de un juego, los muchachos pueden resolver las disputas más eficazmente que las niñas: "En el curso de este estudio, los muchachos estuvieron disputando todo el tiempo, pero ni una vez se terminó un juego por una disputa, y ninguno se interrumpió más de siete minutos. En los debates más encendidos, la última palabra siempre consistió en 'repetir la jugada', generalmente seguida por un coro de 'así no hay trampa' " (p. 482). De hecho, pareció que a los niños les gustaban los debates legales tanto como el propio juego, y hasta jugadores marginales de menor tamaño o habilidad participaron por igual en estas riñas recurrentes. En contraste, al surgir disputas entre las niñas, solía terminarse el juego.

De este modo, Janet Lever extiende y corrobora las

observaciones de Piaget en su estudio de las reglas del juego, en que Piaget descubrió que los varones, a través de la infancia, quedan cada vez más fascinados por la elaboración legal de las reglas y el desarrollo de procedimientos justos para decidir conflictos, fascinación que, observa, no surge entre las niñas. Las muchachas, observa Piaget, muestran una actitud más "pragmática" hacia las reglas, "considerando buena una regla mientras el juego la confirme" (p. 83). Las niñas son más tolerantes en su actitud hacia las reglas, más dispuestas a hacer excepciones y más fáciles de reconciliar con las innovaciones. Como resultado, el sentido legal, que Piaget considera esencial para el desarrollo moral, "está mucho menos desarrollado en las niñas pequeñas que en los niños" (p. 77).

La tendencia que llevó a Piaget a equiparar el desarrollo varonil con el desarrollo del niño también colorea la obra de Lever. La suposición que moldea su análisis de los resultados es que el modelo masculino es el mejor, ya que satisface las exigencias del moderno éxito empresarial. Por contraste, la sensibilidad y atención a los sentimientos de los demás que las niñas desarrollan en sus juegos tienen poco valor en el mercado y hasta pueden obstaculizar el éxito profesional. Janet Lever implica que, dadas las realidades de la edad adulta, si una niña no quiere depender de los hombres, tendrá que aprender a jugar como un niño.

Al argumento de Piaget de que los niños aprenden a respetar las reglas necesarias para el desarrollo moral en sus juegos, impulsados por reglas, Lawrence Kohlberg (1969) añade que estas lecciones se aprenden con la mayor eficacia mediante las oportunidades de adopción

de papeles, que surgen en la resolución de las disputas. Por tanto, las lecciones morales inherentes al juego de las niñas parecen menores que en los de los niños. Los juegos tradicionales de las niñas, como saltar la cuerda y el "avión" (o rayuela) son juegos en que se toman turnos, en que la competencia es indirecta ya que el éxito de uno no necesariamente significa el fracaso del otro. Por consiguiente, es menos probable que surjan disputas que requieran un fallo. En realidad, la mayoría de las niñas a quienes Lever entrevistó afirmaron que al surgir una disputa, ponían fin al juego. En lugar de elaborar un sistema de reglas para resolver disputas, las niñas subordinaban la continuación del juego a la reanudación de las relaciones.

Lever concluye que, a partir de los juegos que practican, los varones aprenden tanto la independencia como las habilidades de organización necesarias para coordinar las actividades de grupos numerosos y diversos. Al participar en situaciones competitivas controladas y socialmente aprobadas, aprenden a enfrentarse a la competencia en forma relativamente directa —a jugar con sus enemigos y a competir con sus amigos—, todo ello de acuerdo con las reglas del juego. En contraste, los juegos de las niñas suelen ser en grupos más pequeños e íntimos, a menudo la diada de mejores amigas, y en lugares privados. Este juego duplica la pauta social de las relaciones humanas fundamentales en que su organización es más cooperativa. Así apunta menos, en términos de Mead, a aprender a adoptar el papel del "otro generalizado", y menos hacia la abstracción de las relaciones humanas. Pero fomenta el desarrollo de la empatía y la sensibilidad necesarias para adoptar el papel

del "otro particular" y apunta más a conocer al otro a diferencia de sí mismo.

Las diferencias sexuales en la formación de la personalidad en la temprana niñez que Chodorow deriva de su análisis de la relación entre madre e hija, quedan entendidas así por las observaciones de Léver de las diferencias sexuales en las actividades de juego de la infancia mediana. En conjunto, esto sugiere que niños y niñas llegan a la pubertad con una diferente orientación interpersonal y una distinta gama de experiencias sociales. Y sin embargo, dado que la adolescencia es considerada como época crucial para la separación, el periodo del "segundo proceso de individuación" (Blos, 1967); el desarrollo femenino ha parecido alcanzar su máxima divergencia y sus máximos problemas en esta época.

"La pubertad", dice Freud, "que produce tan grande acceso de libido en los muchachos, está marcada en las muchachas por una nueva ola de *represión*", necesaria para la transformación de la "sexualidad masculina" de las chiquillas en la sexualidad específicamente femenina de su edad adulta (1905, pp. 220-221). Freud fundamenta esta transformación sobre el reconocimiento y la aceptación, por parte de las niñas, de "el hecho de su castración" (1931, p. 229). A la niña, explica Freud, la pubertad le da una nueva conciencia de "la herida a su narcisismo" y la lleva a desarrollar "como una cicatriz, un sentido de inferioridad" (1925, p. 253). Como en la expansión hecha por Erik Erikson a la versión psicoanalítica de Freud, la adolescencia es la época en que el desarrollo depende de la identidad y la niña llega a esta coyuntura, ya psicológicamente a su riesgo, o ya con un programa diferente.

El problema que la adolescencia femenina presenta a los teóricos del desarrollo humano es evidente en el plan de Erikson. Éste muestra (1950) ocho etapas de desarrollo psicosocial, la quinta de las cuales es la adolescencia. En esta etapa, la tarea consiste en forjar un sentido coherente de sí mismo, verificar una identidad que pueda abarcar la discontinuidad de la pubertad y hacer posible la capacidad adulta para amar y trabajar. La preparación para la buena resolución de la crisis adolescente de la identidad queda delineada en la descripción que hace Erikson de las crisis que caracterizan las cuatro etapas precedentes. Aunque la crisis inicial de la infancia, de "confianza contra desconfianza" fundamenta el desarrollo en la experiencia de relación, la tarea se vuelve luego claramente de individuación. La segunda etapa de Erikson se centra en la crisis de "autonomía contra vergüenza y duda", que marca el naciente sentido de separación y dependencia en el niño que ya sabe caminar. De allí, el desarrollo pasa por la crisis de "iniciativa contra culpa", cuya buena resolución representa un paso más en dirección de la autonomía. Luego, siguiendo la inevitable decepción de los deseos mágicos en el periodo edípico, los niños comprenden que para competir con sus padres, primero han de unirse a ellos y aprender a hacer lo que ellos hacen tan bien. Así, en los años intermedios de la niñez, el desarrollo se convierte en la crisis de "laboriosidad contra inferioridad", cuando la demostración de competencia se vuelve crítica para la autoestima en desarrollo del niño. Esta es la época en que los niños se esfuerzan por aprender y dominar la tecnología de su cultura, para reconocerse y ser reconocidos por los demás como capaces de llegar

a adultos. Viene después la adolescencia, la celebración del yo autónomo, laborioso y con iniciativa, habiendo forjado una identidad basada en una ideología que pueda apoyar y justificar los compromisos del adulto. Pero, ¿de quién está hablando Erikson?

Una vez más, resulta que del niño varón. Para la hembra, dice Erikson (1968), la secuencia es un tanto distinta. Ella mantiene en jaque su identidad, mientras se prepara a atraer al hombre por cuyo apellido será conocida, por cuya posición será definida, al hombre que la rescatará del vacío y la soledad, llenando "el espacio interno". Mientras que para los hombres, la identidad precede a la intimidad y la generatividad en el ciclo óptimo de separación y apego humano, para las mujeres estas tareas parecen, en cambio, llegar juntas. La intimidad va con la identidad, cuando la mujer llega a conocerse tal como es conocida, por medio de sus relaciones con otros.

Y sin embargo, pese a que Erikson observa las diferencias sexuales, su plan de las etapas del ciclo vital queda sin ningún cambio: la identidad sigue precediendo a la intimidad cuando la experiencia varonil continúa definiendo su concepto del ciclo vital. Pero en este ciclo vital varonil hay poca preparación para la intimidad de la primera etapa adulta. Sólo la etapa inicial de confianza contra desconfianza sugiere el tipo de mutualidad que Erikson quiere decir por intimidad y generatividad, y que Freud llama genitalidad. El resto es separación, con el resultado de que el desarrollo mismo llega a ser identificado con la separación, y los apegos parecen impedimentos al desarrollo, como repetidas veces ocurre en la evaluación de las mujeres.

No es nada nuevo la descripción que hace Erikson de la identidad masculina como forjada en relación con el mundo, y de la identidad femenina como despertada en una relación de intimidad con otras personas. En los cuentos de hadas que Bruno Bettelheim (1976) describe, surge un retrato idéntico. La dinámica de la adolescencia varonil queda ilustrada arquetípicamente por el conflicto entre padre e hijo en "Los Tres Lenguajes". Allí, un hijo al que su padre consideraba irremediablemente estúpido, recibe una *última oportunidad de educarse* y es enviado a estudiar un año con un maestro. Mas, al regresar, todo lo que ha aprendido es "lo que el perro ladra". Tras otros dos intentos similares, el padre desespera, disgustado, y ordena a sus servidores llevar al niño al bosque y matarlo. Pero los sirvientes, perpetuos rescatadores de niños abandonados y desconocidos, se apiadan del niño y deciden, simplemente, dejarlo en el bosque. Desde allí, caminando, llega a una tierra llena de perros furiosos, cuyos ladridos no permiten descansar a nadie y que periódicamente devoran a uno de los habitantes. Ahora, resulta que nuestro héroe ha aprendido precisamente lo más útil: puede hablar con los perros, y logra calmarlos, devolviendo así la paz al lugar. Como los demás conocimientos que adquiere le sirven igualmente bien, sale victorioso de su confrontación de adolescente con el padre, como un gigante de la concepción del ciclo vital.

En contraste, la dinámica de la adolescencia femenina es narrada contando una historia muy distinta. En el mundo de los cuentos de hadas, la primera menstruación de la niña va seguida por un periodo de intensa pasividad, en que nada parece ocurrir. Y sin embargo, en los

profundos sueños de Blanca Nieves y de la Bella Durmiente, Bettelheim ve esa concentración interna que él considera como la contraparte necesaria a la actividad de la aventura. Puesto que las heroínas adolescentes no despiertan de su sueño para conquistar el mundo, sino *para casarse con el príncipe, su identidad es interna* e interpersonalmente definida. Para las mujeres, en la versión de Bettelheim como en la de Erikson, identidad e intimidad están intrincadamente unidas. Las diferencias de sexo presentadas en el mundo de los cuentos de hadas, como la fantasía de la mujer guerrera en la reciente novela autobiográfica de Maxine Hong Kingston (1977), que hace eco a los antiguos relatos de Troilo y Cresida, y de Tancredo y Clorinda, indican repetidas veces que la aventura activa es una actividad masculina y que si una mujer va a lanzarse a tales empresas, deberá al menos vestirse como hombre.

Estas observaciones acerca de la diferencia sexual apoyan la conclusión a la que llegó David McClelland (1975), de que "el papel sexual resulta uno de los determinantes de mayor importancia en la conducta humana; los psicólogos han descubierto diferencias sexuales en sus estudios desde el momento en que empezaron a hacer investigaciones empíricas". Pero, como es difícil decir "diferente" sin decir "mejor" o "peor", como hay una tendencia a construir una sola escala de medición, y como esta escala se ha derivado generalmente de las interpretaciones de datos de investigación, tomados predominante o exclusivamente de estudios de varones, y estandarizados sobre ellos, los psicólogos han "solido considerar el comportamiento masculino como la 'norma' y el comportamiento femenino como una especie de

desviación de tal norma" (p. 81). Así, cuando las mujeres no se conforman a las normas de la expectativa psicológica, generalmente la conclusión ha sido que algo está mal en las mujeres.

Lo que Matina Horner (1972) encontró mal en las mujeres fue la angustia que mostraban hacia los logros competitivos. Desde el comienzo, la investigación sobre la motivación humana, empleando la Prueba de Apreciación Temática (PAT) fue abrumada por las pruebas de diferencias sexuales que parecían complicar el análisis de datos. El PAT presenta para su interpretación una clave ambigua, un cuadro acerca del cual hay que escribir un relato, o una parte de un cuento que se debe completar. Los psicólogos consideran que tales cuentos, al reflejar la imaginación proyectiva, revelan las formas en que la gente construye lo que percibe, es decir, los conceptos e interpretaciones que dan a su experiencia y así, puede suponerse, el tipo de sentido que dan a sus vidas. Antes de la obra de Horner, era claro que las mujeres dan un tipo distinto de sentido que los hombres a las situaciones de logro competitivo, que de alguna forma ven las situaciones de otra manera, o que las situaciones provocan en ellas alguna respuesta distinta.

Sobre la base de su estudio de hombres, McClelland dividió el concepto de motivación para realizaciones en las que aparecieron sus dos componentes lógicos, un motivo para enfocar el éxito ("esperanza de éxito") y un motivo para evitar el fracaso ("temor al fracaso"). Basada en sus estudios de mujeres, Horner identificó como tercera categoría la improbable motivación para evitar el éxito ("temor al éxito"). Las mujeres mostraron tener un problema en los logros competitivos, y tal

problema parecía emanar de un conflicto percibido entre la femineidad y el éxito, el dilema de la adolescente que lucha por integrar sus aspiraciones femeninas y las identificaciones de su temprana niñez con la competencia más masculina que ha adquirido en la escuela. Basada en su análisis de cómo las mujeres completaban un cuento que había empezado diciendo "después de los exámenes del primer grado, Ana se encuentra en el primer lugar de su clase de medicina", y basada en sus observaciones del desempeño de las mujeres en situaciones de logro competitivo, Horner informa que, "cuando el éxito es probable o posible, amenazadas por las consecuencias negativas que ellas esperan del éxito, las jóvenes se angustian, y así se frustran sus anhelos de realizaciones positivas" (p. 171). Concluye que "este temor existe porque para la mayoría de las mujeres, la previsión del éxito en una actividad de logros competitivos, especialmente contra hombres, produce la previsión de ciertas consecuencias negativas, por ejemplo, amenaza de rechazo social y pérdida de la femineidad" (1968, p. 125).

Sin embargo, tales conflictos acerca del éxito pueden ser considerados bajo una luz distinta. Georgia Sassen (1980) sugiere que los conflictos expresados por las mujeres pueden indicar, en cambio, "una percepción intensificada del 'otro lado' del éxito competitivo, es decir, los grandes costos emocionales que frecuentemente acompañan al éxito logrado por medio de competencia, una comprensión que, aunque confusa, indica algún sentido subyacente de que algo va mal en el estado en que el éxito se define como recibir mejores calificaciones que los demás" (p. 15). Sassen indica que Horner encuen-

tra que la angustia del éxito sólo está presente en las mujeres cuando el logro es directamente competitivo, es decir, cuando el éxito de una persona fue a expensas de otra.

En su elaboración de la crisis de la identidad, Erikson (1968) cita la vida de George Bernard Shaw para ilustrar el sentir de una persona joven que fue cortejada prematuramente por el éxito en una carrera a la que no podía dar todo su entusiasmo. A los 70 años, Shaw, reflexionando acerca de su vida, describió su crisis de los 20 años, como causada no por falta de éxito o ausencia de reconocimiento, sino por un exceso de ambos: "Lo hacía yo bien a pesar de mí mismo y encontré, para mi consternación, que los negocios, en lugar de expulsarme como al indigno impostor que yo era, iban cercándome con la intención de no dejarme ir. Miradme, entonces, de 20 años, con una preparación de negocios, en una ocupación que yo destestaba tan cordialmente como cualquier persona cuerda detesta algo de lo que no puede escapar. En marzo de 1876, me escapé" (p. 143). En este punto, Shaw se dedicó a estudiar y a escribir a su gusto. Sería difícil interpretar el rechazo de Shaw como prueba de angustia neurótica ante los logros y la competencia, lo cual sugiere a Erikson "el extraordinario funcionamiento de una personalidad extraordinaria [surgiendo] en primer plano" (p. 144).

Por estos motivos, podemos empezar a preguntar, no por qué las mujeres tienen conflictos hacia el éxito en la competencia, sino por qué los hombres se muestran tan dispuestos a adoptar y celebrar una visión bastante estrecha del éxito. Recordando la observación de Piaget, corroborada por Lever, de que los niños en los juegos se

preocupan más por las reglas, mientras que las niñas se preocupan más por las relaciones, frecuentemente a expensas del juego mismo —y dada la conclusión de Chodorow de que la orientación social de los hombres es posicional, mientras que la de las mujeres es personal—, empezamos a comprender por qué, cuando "Ana" se vuelve "Juan" en el cuento de Horner sobre el éxito competitivo, y el relato es completado por hombres, suele desaparecer el temor al éxito. Se considera que Juan jugó de acuerdo con las reglas, y ganó. Tiene el *derecho* de sentirse bien por su éxito. Confirmado en el sentido de su propia identidad, separado de aquellos que, comparados con él son menos competentes, se afirma así su sentido posicional del yo. Para Ana, es posible que el puesto que pudiera obtener si ocupara el primer lugar de su clase de medicina no sea, en realidad, lo que ella quiere.

"Es obvio", dice Virginia Woolf, "que los valores de las mujeres difieren muy a menudo de los valores que han sido creados por el otro sexo" (1929, p. 76). Sin embargo, añade, "son los valores masculinos los que prevalecen". Como resultado, las mujeres llegan a dudar de la normalidad de sus sentimientos y a alterar sus juicios, por deferencia a la opinión de los demás. En las novelas del siglo XIX escritas por mujeres, Woolf ve en acción "un espíritu que se ha alejado ligeramente de la línea recta y ha tenido que alterar su clara visión por deferencia a la autoridad externa". La misma deferencia a los valores y las opiniones de los demás puede verse en los juicios de mujeres del siglo XX. La dificultad que experimentan las mujeres al hallarse en público, o al hablar públicamente a título personal surge repetidas

veces en forma de duda y cuestionamiento de sí mismas, pero también en intimaciones de un juicio dividido, una evaluación pública y una evaluación privada que son fundamentalmente distintas.

Y sin embargo la deferencia y la confusión que Woolf critica en las mujeres se derivan de valores que ella considera que son su fuerza. La deferencia de las mujeres no sólo está arraigada en su subordinación social, sino también en la sustancia de su interés moral. La sensibilidad a las necesidades de los demás y el asumir responsabilidad por cuidar de ellos llevan a las mujeres a escuchar voces distintas de las suyas y a incluir en sus juicios otros puntos de vista. La flaqueza moral de las mujeres se manifiesta en una aparente difusión y confusión de juicio, y resulta así inseparable de la fuerza moral de las mujeres una preocupación predominante por las relaciones y responsabilidades. La renuencia a juzgar a los demás puede indicar el cuidado y la preocupación por otros que caracterizan a la psicología del desarrollo de las mujeres y a ello se debe lo que suele considerarse como problemático en su naturaleza.

Así, las mujeres no sólo se definen a sí mismas en un marco de relación humana, sino que también se juzgan en función de su capacidad de atender a otros. El papel de la mujer en el ciclo vital del hombre ha sido de alimentadora, cuidadora y compañera-ayudante, la tejedora de aquellas redes de relaciones de las que ella, a su vez, pasa a depender. Pero mientras que las mujeres han cuidado así de los hombres, los hombres, en sus teorías del desarrollo psicológico como en sus acuerdos económicos, han tendido a presuponer o devaluar ese cuidado. Cuando el enfoque en la individuación como

logro personal se extiende a la edad adulta y la madurez es equiparada con autonomía personal, la preocupación por las relaciones parece una flaqueza de las mujeres, y no una fuerza humana (Miller, 1976).

Nunca ha sido más evidente la discrepancia entre femineidad y adultez que en los estudios de estereotipos de las funciones sexuales de que informan Broverman, Vogel, Broverman, Clarkson, y Rosenkrantz (1972). Los repetidos hallazgos de estos estudios muestran que las cualidades consideradas necesarias para la edad adulta —capacidad de pensamiento autónomo, toma de decisiones claras y acción responsable— son las que suelen asociarse a la virilidad, y considerarse indeseables como atributos del ser femenino. Los estereotipos sugieren una escisión del amor y el trabajo, que relega las capacidades expresivas a las mujeres mientras pone las capacidades instrumentales en el dominio masculino. Y sin embargo, considerados desde otra perspectiva, estos estereotipos reflejan una concepción de la edad adulta que, a su vez, es desequilibrada y favorece la separación del yo individual sobre la conexión con los demás, y que se inclina más hacia una vida autónoma de trabajo que hacia la interdependencia de amor y cuidado.

El descubrimiento que hoy están celebrando los hombres en mitad de la vida, de la importancia de la intimidad, las relaciones y el cuidado es algo que las mujeres han sabido desde el principio. Sin embargo, como tal conocimiento en las mujeres fue considerado "intuitivo" o "instintivo", como una función de la anatomía unida al destino, los psicólogos han descuidado describir su desarrollo. En mi investigación, he descubierto que el desarrollo moral de las mujeres se centra en la ela-

boración de tal conocimiento y así traza una línea crítica de desarrollo psicológico en las vidas de ambos sexos. El sujeto del desarrollo moral no sólo aporta la ilustración final de la pauta reiterativa en la observación y evaluación de las diferencias sexuales en las obras sobre el desarrollo humano, sino que también indica más particularmente por qué la naturaleza y significación del desarrollo de las mujeres ha estado tanto tiempo a oscuras y en el misterio.

La crítica que hace Freud al sentido de justicia de las mujeres, al que considera viciado al rechazar la ciega imparcialidad, reaparece no sólo en la obra de Piaget sino también en la de Kohlberg. Mientras que en la versión de Piaget (1932) del juicio moral del niño, las niñas son como un "apéndice", una curiosidad a la que dedica breves líneas de un índice que omite por completo a los "muchachos" porque se supone que al hablar del "niño" se habla del varón, en la investigación de la que Kohlberg deriva su teoría, las mujeres simplemente no existen. Las seis etapas de Kohlberg (1958, 1981) que describen el desarrollo del juicio moral, de la infancia a la adultez, se basan empíricamente en un estudio de 84 niños varones cuyo desarrollo siguió Kohlberg durante un periodo de más de veinte años. Aunque Kohlberg atribuye universalidad a su secuencia de etapas, los grupos no incluidos en su etapa original rara vez llegan a sus etapas superiores (Edwards, 1975; Holstein, 1976; Simpson, 1974). Entre quienes así parecen deficientes en desarrollo moral, si se le mide por la escala de Kohlberg, están las mujeres cuyos juicios parecen ejemplificar la tercera etapa de su secuencia de seis. En esta etapa, la moral se concibe en

términos interpersonales y la bondad es equiparada a ayudar y complacer a otros. Este concepto de la bondad es considerado por Kohlberg y Kramer (1969) como funcional en las vidas de mujeres maduras, mientras sus vidas se desarrollen en el hogar. Kohlberg y Kramer implican que sólo si las mujeres entran en la arena tradicional de la actividad masculina reconocerán lo inadecuado de esta perspectiva moral y progresarán como los hombres hacia etapas superiores en que las relaciones se subordinan a las reglas (etapa cuatro) y las reglas a principios universales de justicia (etapas cinco y seis).

Y sin embargo hay en esto una paradoja, pues las características mismas que tradicionalmente han definido la "bondad" de las mujeres, su atención y sensibilidad a las necesidades de otros, son las que vienen a marcarlas como deficientes en desarrollo moral. Sin embargo, en esta versión del desarrollo moral, el concepto de madurez se deriva del estudio de las vidas de hombres y refleja la importancia de la individuación en su desarrollo. Piaget (1970), refutando la impresión común de que una teoría de desarrollo se ha construido como una pirámide, a partir de su base en la infancia, indica que una concepción del desarrollo depende en cambio, de su vértice de madurez, el punto hacia el cual tiende el progreso. Así, un cambio en la definición de madurez no sólo altera la descripción de la etapa superior sino que viene a remoldear el entendimiento del desarrollo, cambiando toda la historia.

Si empezamos el estudio de las mujeres y derivamos de sus vidas las elaboraciones del desarrollo, empiezan a surgir los lineamientos de una concepción moral dis-

tinta de la descrita por Freud, Piaget o Kohlberg, y conforman una descripción diferente del desarrollo. En esta concepción, el problema moral surge de responsabilidades en conflicto, y no de derechos competitivos, y para su resolución pide un modo de pensar que sea contextual y narrativo, en lugar de formal y abstracto. Esta concepción de la moral como preocupada por la actividad de dar cuidado, centra el desarrollo moral en torno del entendimiento de la responsabilidad y las relaciones, así como la concepción de moralidad como imparcialidad une el desarrollo moral al entendimiento de derechos y reglas.

Esta diferente elaboración del problema moral por las mujeres puede verse como la razón crítica de que ellas no se desarrollen dentro de los límites del sistema de Kohlberg. Considerando todas las elaboraciones de responsabilidad como un entendimiento moral convencional, Kohlberg define las etapas superiores del desarrollo moral como derivadas de un entendimiento reflexivo de los derechos humanos. Que la moral de los derechos difiere de la moral de la responsabilidad en su hincapié en la separación, no en la conexión, en su consideración del individuo, y no en la relación como fundamental, es algo que queda ilustrado por dos respuestas a preguntas de entrevistas, acerca de la naturaleza de la moral. La primera fue de un hombre de 25 años, uno de los participantes en el estudio de Kohlberg:

> *[¿Qué significa para usted la palabra moralidad?]* Nadie en el mundo conoce la respuesta. Creo yo que es reconocer el derecho del individuo, el derecho de

los demás, no coartar esos derechos. Actuar tan justamente como quisiéramos que nos trataran. Pienso que es, básicamente, conservar el derecho de los seres humanos a la existencia. Pienso que esto es lo más importante. En segundo lugar, el derecho del ser humano a hacer lo que quiera, una vez más sin afectar los derechos de otros.

[¿Cómo han cambiado sus ideas sobre moralidad desde la última entrevista?] Pienso que estoy más consciente ahora de los derechos del individuo. Solía verlo estrictamente desde mi punto de vista, sólo para mí. Ahora, creo que tengo más conciencia de aquello a lo que el individuo tiene derecho.

Kohlberg (1973) cita la respuesta de este hombre como ilustrativa de la concepción, sobre principios, de los derechos humanos que ejemplifica sus etapas quinta y sexta. Comentando la respuesta dice Kohlberg: "Pasando a una perspectiva fuera de la de su sociedad, él identifica la moral con la justicia (imparcialidad, derechos, la Regla de Oro) con el reconocimiento de los derechos de los demás, como éstos quedan definidos natural o intrínsecamente. El derecho del ser humano a hacer lo que desee sin coartar los derechos de los demás es una fórmula que define los derechos antes que la legislación social" (pp. 29-30).

La segunda respuesta es de una mujer que participó en el estudio sobre derechos y responsabilidades. También ella tenía por entonces veinticinco años; era estudiante de derecho, de tercer año:

[¿Hay en realidad alguna solución correcta a los problemas morales, o es igualmente buena la opinión de cada quién?] No, no creo que la opinión de cada

quien sea igualmente correcta. Creo que en algunas situaciones puede haber opiniones que sean igualmente válidas, y podemos adoptar conscientemente uno de varios cursos de acción. Pero hay otras situaciones en que, creo, hay respuestas correctas e incorrectas, lo que en cierto modo es inherente a la naturaleza de la existencia, de todos los individuos que aquí necesitan vivir con otros. Necesitamos depender de los demás, y espero que ésta no sólo sea una necesidad física sino una necesidad de realización de nosotros mismos, que la vida de una persona quede enriquecida cooperando con otros y esforzándose en vivir en armonía con todos los demás y que, con tal fin, existe lo correcto y lo incorrecto; cosas que favorezcan tal fin y otras que nos apartan de él, y que de esta forma sea posible escoger en ciertos casos entre distintos cursos de acción que obviamente favorecen o dañan esa meta.

[¿Hay un momento del pasado en que usted habría pensado de otro modo acerca de estas cosas?] Claro, creo que pasé por una época en que pensaba que las cosas eran bastante relativas, donde no podía decir qué hacer y donde usted no puede decirme qué hacer, porque usted tiene su conciencia y yo tengo la mía.

[¿Cuándo fue eso?] Cuando estaba yo en preparatoria. Creo que simplemente me di cuenta de que mis propias ideas habían cambiado, y como mi propio juicio cambió, pensé que no podía juzgar el juicio de otro. Pero ahora pienso, aun cuando sólo sea la persona misma la que será afectada, digo que es erróneo hasta el punto en que no es coherente con lo que sé acerca de la naturaleza humana y lo que sé acerca de usted y justamente porque lo pienso sea cierto acerca de la operación del universo, podría decir que creo que está usted cometiendo un error.

[¿Qué cree usted que la hizo cambiar de ideas?] Simplemente, ver más de la vida, simplemente reco-

nocer que hay muchas cosas comunes entre la gente. Hay ciertas cosas que llegamos a saber que promueven una vida mejor y mejores relaciones y más realización personal que otras cosas que, en general, tienden a hacer lo opuesto, y a las cosas que promueven eso es a las que llamamos moralmente justas.

Esta respuesta también representa una reconstrucción personal de moralidad después de un periodo de cuestionamiento y duda, pero la reconstrucción del entendimiento moral no se basa en la supremacía y universalidad de derechos individuales, sino, antes bien, en lo que ella describe como "un sentido muy poderoso de ser responsable ante el mundo". Dentro de esta construcción, el dilema moral cambia: de cómo ejercer nuestros propios derechos sin afectar los derechos de los demás, a cómo "llevar una vida moral que incluya las obligaciones hacia mí misma y mi familia y la gente en general". El problema se vuelve, pues, de limitar responsabilidades sin abandonar la preocupación moral. Cuando se le pidió describirse a sí misma, esta mujer dijo que ella aprecia el "tener otras personas con las que estoy relacionada, y también tener personas ante las que soy responsable. Tengo un poderoso sentido de ser responsable hacia el mundo, que no puedo vivir para mi placer, sino que justamente el hecho de estar en el mundo me impone una obligación de hacer lo que yo pueda para que el mundo sea un lugar en el que se viva mejor, por muy pequeña que pueda ser la escala en que lo logre". Así, mientras que los sujetos de Kohlberg se preocupan por las personas que invaden los derechos de los demás, esta mujer se preocupa por

"la posibilidad de omisión, de no ayudar a otros cuando podríamos ayudarlos".

La cuestión que esta mujer plantea es enfocada por la quinta etapa "autónoma" de desarrollo del Yo, según Janet Loevinger, donde la autonomía, colocada en un marco de relaciones, es definida como moduladora de un sentido excesivo de responsabilidad mediante el reconocimiento de que otras personas son responsables de su propio destino. La etapa autónoma en la versión de Loevinger (1970) atestigua un abandono de dicotomías morales y su remplazo por "una sensación de la complejidad y el carácter multifacético de la gente real en situaciones reales" (p. 6). Mientras que la concepción de los derechos de moralidad que conforme el nivel de principios de Kohlberg (etapas cinco y seis) tiende a llegar a una resolución objetivamente justa o imparcial de los dilemas morales en que puedan convenir todas las personas racionales, la concepción de responsabilidad enfoca, en cambio, las limitaciones de cualquier resolución particular y describe los conflictos restantes. Así, queda en claro por qué una moralidad de derechos y no intervención puede atemorizar a las mujeres, por su justificación potencial de la indiferencia y el descuido. Al mismo tiempo, queda en claro por qué, desde una perspectiva masculina, una moral de responsabilidad parece inconclusa e indefinida, dado su insistente relativismo contextual. Los juicios morales de las mujeres elucidan así la pauta observada en las diferencias de desarrollo entre los sexos, pero también ofrecen otra concepción de madurez por la cual se pueden evaluar estas diferencias, y seguir sus implicaciones. La psicología de las mujeres, que siempre ha sido des-

crita como distintiva por su mayor orientación hacia las relaciones y la interdependencia, implica un modo más contextual de juicio y un entendimiento moral distinto. Dadas las diferencias de las concepciones femeninas del ego y la moral, las mujeres dan al ciclo vital un diferente punto de vista y ordenan la experiencia humana en función de diferentes prioridades.

El mito de Démeter y Perséfone, que McClelland (1975) cita para ejemplificar la actitud femenina hacia el poder, fue asociado con los misterios eléusicos celebrados en la antigua Grecia durante más de dos mil años. Como aparece en el homérico *Himno a Démeter,* la historia de Perséfone señala las fuerzas de la interdependencia, de acopiar recursos y de dar, que, según descubrió McClelland en su investigación de la motivación de poder, caracterizaban el estilo femenino maduro. Aunque, dice McClelland, "está de moda concluir que nadie sabe lo que ocurría en los Misterios, sí sabemos que probablemente eran las ceremonias religiosas más importantes, y aun parte del antecedente histórico, que eran organizadas por y para mujeres, especialmente al principio, antes de que por medio del culto de Dionisos los hombres empezaran a adueñarse de ellas". Así, McClelland considera el mito como "una presentación especial de la psicología femenina" (p. 96). Es, asimismo, una historia de ciclo vital por excelencia.

Perséfone, la hija de Démeter, está jugando en una pradera con sus amigas, cuando ve un bello narciso que corre a cortar. Al hacerlo, la tierra se abre y ella es raptada por Hades, quien la lleva a su reino subterráneo. Démeter, diosa de la tierra, llora tanto la pérdida de su hija que se niega a permitir que algo crezca.

Fallan las cosechas que sostenían la vida en la tierra, muriendo hombres y animales por igual, hasta que Zeus se apiada de los sufrimientos del hombre y convence a su hermano de que devuelva Perséfone a su madre. Pero antes de que ella parta, Perséfone come algunas semillas de granada, las que aseguran que pasará una parte de cada año con Hades en los infiernos.

El elusivo misterio del desarrollo de las mujeres se encuentra en su reconocimiento de la continuada importancia del apego en el ciclo vital humano. El lugar de la mujer en el ciclo vital del hombre consiste en proteger este reconocimiento mientras que la letanía del desarrollo entona la celebración de la separación, la autonomía, la individuación y los derechos naturales. El mito de Perséfone habla directamente a la deformación de esta idea, recordándonos que el narcisismo conduce a la muerte, que la fertilidad de la tierra está vinculada, en alguna forma misteriosa, con la continuación de la relación entre madre e hija, y que el propio ciclo vital surge de una alternación entre el mundo de las mujeres y el de los hombres. Sólo cuando los teóricos del ciclo vital dividan su atención y empiecen a vivir con las mujeres como han vivido con los hombres, su visión abarcará la experiencia de ambos sexos y sus teorías, correspondientemente, serán más fértiles.

II. LAS IMÁGENES DE UNA RELACIÓN

EN 1914, con un ensayo "Del Narcisismo", Freud tuvo que tragarse su disgusto ante la idea de "abandonar la observación por una yerma controversia teórica", y extendió su mapa del dominio psicológico. Siguiendo el desarrollo de la capacidad de amor, que él equiparó con la madurez y la salud psíquica, localizó su origen en el contraste entre el amor a la madre y el amor al yo. Pero al dividir así al mundo del amor en narcisismo y relaciones de "objeto", descubrió que mientras el desarrollo de los hombres se vuelve más claro, el de las mujeres se vuelve cada vez más opaco. El problema surge porque el contraste entre la madre y el yo produce dos imágenes distintas de relaciones. Basándose en las imágenes de las vidas de hombres al seguir el curso del crecimiento humano, Freud es incapaz de seguir en la mujer el desarrollo de las relaciones, de la moral o de un claro sentido del yo. Esta dificultad para hacer que la lógica de su teoría embonara en la experiencia de las mujeres le llevó, a la postre, a ponerlas aparte, marcando sus relaciones y su vida sexual como "un 'continente oscuro' para la psicología" (1926, p. 212).

Así el problema de interpretación que vela la comprensión del desarrollo de las mujeres surge de las diferencias observadas en su experiencia de las relaciones. Para Freud, aunque vivía rodeado por mujeres y en otras cosas vio mucho y bien, las relaciones de las mu-

yacente del pensamiento moral. Jake, de once años, desde el principio no tiene ninguna duda de que Heinz debe robar el medicamento. Interpretando el dilema, como lo hizo Kohlberg, como conflicto entre los valores de la propiedad y de la vida, discierne la prioridad lógica de la vida y aplica tal lógica para justificar su decisión:

> Por una parte, una vida humana vale más que dinero, y si el farmacéutico sólo gana $1,000 seguirá viviendo, pero si Heinz no se roba la medicina, su esposa morirá. *(¿Por qué vale más la vida que el dinero?)* Porque el farmacéutico podrá ganar después mil dólares, de una persona rica que padezca cáncer, pero Heinz no puede recuperar a su esposa. *(¿Por qué no?)* Porque cada persona es diferente y así, no se puede recuperar a la esposa de Heinz.

Cuando se le preguntó si Heinz debe robar el medicamento si no quiere a su esposa, Jake replicó que sí debe, afirmando que no sólo "hay una diferencia entre odiar y matar" sino también, si atraparan a Heinz, "el juez probablemente pensaría que estaba haciendo lo debido". Al preguntarse por el hecho de que, al robar, Heinz estaría quebrantando la ley, dijo que "la ley comete errores, y no es posible escribir una ley para cada cosa que podamos imaginar".

Así, aunque tomando en cuenta la ley y reconociendo su función de mantener el orden social (el juez, dice Jake, "le echaría a Heinz la sentencia más benigna posible"), también ve la ley como hecha por el hombre y, por tanto, expuesta a error y cambio. Sin embargo, su juicio de que Heinz debe robarse el medicamento,

como su opinión de que la ley tiene errores, se basa en la suposición de un acuerdo, de un consenso social en torno de valores morales que nos permiten conocer a otros y esperar que reconozcan lo que "se debe hacer".

Fascinado por el poder de la lógica, este niño de once años encuentra la verdad en las matemáticas que, según dice, "son lo único totalmente lógico". Considerando que el dilema moral es "como un problema de matemáticas con seres humanos", lo plantea como ecuación y procede a buscar la solución. Como esta solución es racionalmente derivada, supone que todo el que siga la razón llegará a la misma conclusión y, por ello que también el juez consideraría que robar era lo correcto para Heinz. Sin embargo, también tiene conciencia de los límites de la lógica. Al preguntársele si hay una respuesta correcta a los problemas morales, Jake replica que "sólo puede haber justo e injusto en el juicio", ya que los parámetros de la acción son variables y complejos. Ilustrando cómo acciones emprendidas con las mejores intenciones pueden tener las consecuencias más desastrosas, dice, "Si le cedemos nuestro asiento a una anciana en el trolebús, y ese asiento sale por la ventanilla, bien puede ser ésa la razón de que la anciana muera".

Las teorías de la psicología del desarrollo iluminan bien la posición de este niño, de pie en la coyuntura de la niñez y la adolescencia, en lo que Piaget describe como el pináculo de la inteligencia de la niñez, y que por medio del pensamiento empieza a descubrir un universo más vasto de posibilidades. El momento de la pre-adolescencia es captado por la conjunción de pensamiento operativo formal con una descripción del ego

anclada aún en los parámetros fácticos del mundo de su niñez: su época, su pueblo, la ocupación de su padre, la substancia de sus gustos, disgustos y creencias. Y, sin embargo, así como su autodescripción irradia la confianza de un niño que ha llegado, en términos de Erikson, a un equilibrio favorable de la laboriosidad sobre la inferioridad —competente, seguro de sí mismo y conociendo bien las reglas del juego—, así su naciente capacidad para el pensamiento formal, su capacidad de meditar acerca del pensamiento y de razonar en forma lógica, lo liberan de depender de la autoridad y le permiten encontrar por sí mismo soluciones a los problemas.

Esta naciente autonomía sigue la trayectoria que marcan las seis etapas de desarrollo moral de Kohlberg, una progresión en tres niveles: de un entendimiento egocéntrico de la imparcialidad basado en la necesidad individual (etapas uno y dos), a un concepto de la justicia anclado en las convenciones compartidas del acuerdo social (etapas tres y cuatro), y, por último a un entendimiento, por principio, de la justicia que se apoya en la libre lógica de igualdad y reciprocidad (etapas cinco y seis). Aunque los juicios de este niño de once años son calificados como convencionales en la escala de Kohlberg, una mezcla de las etapas tres y cuatro, su capacidad de hacer que la lógica deductiva pese sobre la solución de dilemas morales, de diferenciar la moral de la ley y de ver cómo es posible considerar que las leyes tienen puntos erróneos señala hacia la concepción, por principio, de la justicia, que Kohlberg equipara con la madurez moral.

En contraste, la respuesta de Amy al dilema expresa

una impresión muy diferente, una imagen del desarrollo viciada por una falla de lógica, una incapacidad de pensar por sí misma. Al preguntársele si Heinz debía robar el medicamento, ella contestó en una forma que pareció evasiva e insegura:

> Bueno, creo que no. Creo que puede haber otra manera, además de robar, como pedir prestado el dinero u obtener un préstamo o algo así, pero realmente no debiera robar el medicamento... pero tampoco su mujer debe morir.

Al preguntársele por qué no debía robar la droga, ella no consideró ni la propiedad ni el derecho, sino antes bien, el efecto que el robo podía tener sobre la relación entre Heinz y su esposa:

> Si robara la medicina, podría salvar entonces a su esposa, pero al hacerlo podía ir a la cárcel, y entonces su esposa podría volver a enfermar, y él ya no podría conseguir más medicina, y eso no estaría bien. Así, realmente deben hablar del asunto, y encontrar otra manera de conseguir el dinero.

Viendo en el dilema, no un problema matemático con seres humanos, sino un relato de relaciones que se extienden en el tiempo, Amy considera la continua necesidad que la esposa tiene de su marido, y la continua preocupación del marido por su esposa y trata de responder a la necesidad del farmacéutico en tal forma que pueda sostener, en lugar de romper la conexión.

Así como vincula la salvación de la esposa con la conservación de las relaciones, también así considera

el valor de la vida de la esposa en un contexto de relaciones, diciendo que sería erróneo dejarla morir porque, "si muriera, ello dañaría a muchas personas, y la dañaría a ella". Puesto que el juicio moral de Amy está fincado en la creencia de que "si alguien tiene algo que puede mantener a alguien con vida, entonces no es justo negárselo", considera que el problema de este dilema no surge de la afirmación de los derechos del farmacéutico, sino de que éste no responde.

Cuando el entrevistador prosigue con la serie de preguntas que se siguen de la construcción dada por Kohlberg al dilema, las respuestas de Amy permanecen esencialmente las mismas, pues los distintos enfoques no sirven para elucidar ni modificar su respuesta inicial. Ya sea que Heinz ame o no a su esposa, no debe robar por ella, ni dejarla morir; si en cambio, fuera una extraña la que muriera, Amy dice que "si la extraña no tuviera a nadie cerca", entonces Heinz debía tratar de salvarle la vida, pero no de robar la medicina. Pero cuando el entrevistador, mediante la repetición de preguntas, le explica que las respuestas que ella le dio no fueron correctas, o no se oyeron bien, empieza a disminuir la confianza de Amy, y sus respuestas se vuelven más forzadas e inseguras. Cuando se le pregunta por qué Heinz no debe robar el medicamento, simplemente repite: "Porque eso no está bien". Cuando se le pide explicar por qué, repite que el robo no sería una buena solución, y añade ingenuamente: "Si él lo tomara, tal vez no sabría cómo dárselo a su esposa, y entonces ella podría morir". No viendo el dilema como un problema autocontenido de lógica moral, no discierne la estructura interna de su resolución, y construye el

problema de otra manera; la concepción de Kohlberg la esquiva por completo.

En cambio, viendo un mundo que comprende relaciones, y no personas solas, un mundo que se vuelve coherente por medio de conexiones humanas y no por sistemas de reglas, Amy encuentra que lo misterioso del dilema está en que el farmacéutico no responde a la necesidad de la esposa. Diciendo que "no es justo que alguien muera cuando se le puede salvar la vida", presupone que si el farmacéutico viese las consecuencias de negarse a bajar el precio, comprendería que "simplemente debe dárselo a la esposa y luego dejar que la esposa le pague después". Así, Amy considera que la solución al dilema se encuentra en hacer notar más claramente la gravedad de la esposa al farmacéutico, o si no se logra eso, recurrir a otros que estén en posición de ayudar.

Así como Jake confía en que el juez convendría en que robar es lo que Heinz debe hacer, así Amy confía en que, "si Heinz y el farmacéutico hubiesen hablado bastante tiempo, podrían llegar a otra solución, en vez de robar". Así como él considera que la ley "tiene errores", ella considera este drama como un error, creyendo que "el mundo debiera compartir más las cosas, y entonces nadie tendría que robar". Ambos niños reconocen así la necesidad de un acuerdo, pero lo ven como mediado en distintas maneras: él, impersonalmente por medio de sistemas de lógica y ley, ella personalmente por medio de una comunicación basada en relaciones. Así como él depende de las convenciones de la lógica para deducir la solución a este dilema, presuponiendo que todos comparten estas convenciones, así

ella depende de un proceso de comunicación, presuponiendo una conexión y creyendo que escucharán su voz. Y, sin embargo, mientras que las suposiciones del niño acerca de un acuerdo son confirmadas por una convergencia de la lógica entre sus respuestas y las preguntas planteadas, las suposiciones de la niña quedan refutadas por la falta de comunicación, por la incapacidad de la entrevistada para comprender su propia respuesta.

Aunque la frustración de la entrevista con Amy es obvia en la repetición de preguntas y en su circularidad última, el problema de interpretación queda enfocado por la evaluación de su respuesta. Cuando se les considera a la luz de la definición dada por Kohlberg de las etapas y la secuencia del desarrollo moral, los juicios morales de Amy parecen encontrarse en una etapa de madurez inferior a la del niño. Calificadas con una mezcla de las etapas segunda y tercera, las respuestas de Amy parecen revelar una sensación de impotencia en el mundo, una incapacidad de pensar sistemáticamente acerca de los conceptos de moral o de ley, una renuencia a desafiar la autoridad o a examinar la lógica de las verdades morales recibidas, y hasta una incapacidad de concebir la acción directa para salvar una vida, o para considerar que semejante acción, en caso de ser adoptada, pudiese surtir efecto. Así como Amy depende de las relaciones, lo que parece revelar una continua dependencia y vulnerabilidad, así su fe en la comunicación como el modo por el cual resolver los dilemas morales parece ingenua y cognoscitivamente inmadura.

Y, sin embargo, la descripción de sí misma hecha por Amy trasmite una impresión marcadamente distinta. Una vez más, las marcas del niño preadolescente pin-

es una niña que se siente segura de sí misma, confiada en la sustancia de sus convicciones, y segura de su capacidad de hacer algo valioso en el mundo. Diciendo de sí misma a los once años que iba "creciendo y cambiando", dice que "ahora ve algunas cosas de otra manera", sólo porque "ahora me conozco realmente bien, y sé mucho más acerca del mundo". Y, sin embargo, el mundo que ella conoce es un mundo distinto del que fue refractado por la interpretación dada por Kohlberg al dilema de Heinz. El mundo de Amy es un mundo de relaciones y de verdades psicológicas, donde una conciencia de la conexión entre personas hace surgir un reconocimiento de las responsabilidades de unas a otras, una percepción de la necesidad de respuesta. Visto a esta luz, su entendimiento de la moral, como algo que surge del reconocimiento de las relaciones, su fe en la comunicación como modo de resolver conflictos, y su convicción de que la resolución del dilema surgirá si se representa de manera adecuada parecen lejos de ser ingenuos o cognoscitivamente inmaduros. En cambio, los juicios de Amy contienen la vislumbre central de una ética del cuidado mutuo, así como los juicios de Jake reflejan la lógica del enfoque jurídico. La incipiente conciencia de Amy del "Método de verdad", lema central de la resolución no violenta de conflictos, y su fe en la actividad restauradora del cuidado mutuo, la llevan a ver a los actores del dilema dispuestos no como adversarios en una pugna por derechos, sino como miembros de una red de relaciones de cuya continuación dependen todos ellos. Por consiguiente, su solución al dilema se encuentra en activar la red por medio de la comunicación, logrando incluir

a la esposa, al fortalecer en lugar de romper las conexiones.

Pero la diferente lógica de la respuesta de Amy llama la atención hacia la interpretación de la propia entrevista. Concebida como interrogatorio, aparece, en cambio, como diálogo que adquiere dimensiones morales propias, correspondientes al uso que la entrevistada da al poder y a las manifestaciones de respeto. Con este giro de la concepción de la entrevista, inmediatamente se vuelve claro que el problema del entrevistador consiste en comprender que la respuesta de Amy brota del hecho de que Amy está respondiendo a una pregunta distinta de aquella que el entrevistador creyó que le había hecho. Amy no está considerando si Heinz debiera actuar así en esta situación ("*¿Debe* Heinz robar el medicamento?"), sino, en cambio, *cómo* debiera actuar Heinz al percatarse de la necesidad de su esposa ("¿Debe Heinz *robar* la medicina?"). El entrevistador da por sentado el modo de acción, presuponiendo que es un hecho; Amy presupone la necesidad de acción y considera la forma que debe tomar. Como el entrevistador no imagina una respuesta que no pudo soñarse siquiera en la filosofía moral de Kohlberg, no capta la pregunta de Amy ni ve la lógica de sus respuestas, no ve que aquello que desde una perspectiva parece una evasión al dilema, en otros términos significa un reconocimiento del problema y una búsqueda de una solución más adecuada.

Así, en el dilema de Heinz, estos dos niños ven dos problemas morales muy distintos: Jake un conflicto entre la vida y la propiedad que se puede resolver mediante deducción lógica; Amy, una ruptura de la

ración humana que hay que remendar con su propio hilo. Planteando diferentes preguntas que surgen de concepciones distintas del dominio moral, los niños llegan a respuestas fundamentalmente divergentes, y la disposición de estas respuestas como etapas sucesivas en una escala de creciente madurez moral calibrada por la lógica de la respuesta del niño pierde de vista la diferente verdad revelada en el juicio de la niña. A la pregunta, "¿Qué ve él, que ella no ve?", la teoría de Kohlberg ofrece una respuesta prefabricada, manifiesta en la puntuación dada a los juicios de Jake, toda una etapa superior a los de Amy en madurez moral; a la pregunta, "¿Qué ve ella, que él no ve?", la teoría de Kohlberg no tiene nada que decir. Como la mayor parte de las respuestas de Amy pasan por el cedazo del sistema de calificación de Kohlberg, sus respuestas, desde la perspectiva de éste, parecen caer fuera del dominio moral.

Y, sin embargo, así como Jake revela un entendimiento profundo de la lógica de la justificación, Amy es igualmente profunda en su entendimiento de la naturaleza de la elección. Reconociendo que "si los dos caminos van en direcciones totalmente separadas, y escogemos uno, nunca sabremos lo que habría pasado si hubiésemos escogido el otro", ella explica que "ese es el riesgo que hay que correr y como dije, realmente es una adivinanza". Para ilustrar su argumento, "en forma sencilla", describe su decisión de pasar el verano en un campamento:

> Nunca sabré lo que habría ocurrido si me hubiese quedado aquí, y si algo sale mal en el campamento, nunca sabré si, quedándome aquí, hubiera sido

mejor. Realmente no se puede evitar porque no hay forma en que se puedan hacer las dos cosas a la vez, por lo que hay que decidir, pero nunca sabremos.

De esta manera, estos dos niños de once años, ambos sumamente inteligentes y perceptivos de la vida, aunque en diferentes maneras, revelan distintos modos de entendimiento moral, distintos modos de pensar acerca de conflicto y elección. Para resolver el dilema de Heinz, Jake depende del robo para evitar una confrontación, y recurre a la ley para mediar en la disputa. Transformando una jerarquía de poder en una jerarquía de valores, quita la mecha a un conflicto potencialmente explosivo entre personas, presentándolo como un impersonal conflicto de derechos. De este modo, aísla el problema moral de la relación interpersonal, encontrando en la lógica de la imparcialidad una forma objetiva de decidir quién ganará la disputa. Pero este ordenamiento jerárquico, con su imagen de ganar y perder y el potencial de violencia que contiene, cede, en la presentación que Amy da al dilema, ante una red de conexiones como una red de relaciones sostenida por un proceso de comunicación. Con este giro, el problema moral cambia: de un dominio injusto (la imposición de la propiedad sobre la vida) a otro de exclusión necesaria, el hecho de que el farmacéutico no respondiera a la necesidad de la esposa.

Este cambio en la formulación del problema moral y el cambio concomitante en la imagen de las relaciones aparece en las respuestas de dos niños de ocho años, Jeffrey y Karen, a quienes se pide describir una situación en la que no están seguros de qué se debe hacer:

Jeffrey	*Karen*
Cuando realmente quiero ir con mis amigos, y mi mamá está limpiando el cuarto, pienso en mis amigos y luego pienso en mi madre, y luego pienso qué debo hacer. *(Pero, ¿cómo sabes qué es lo que debes hacer?)* Porque unas cosas van antes que otras.	Tengo muchas amigas y no siempre puedo jugar con todas ellas, así que tengo que escogerlas por turno, porque todas son mis amigas. Pero si alguna está sola, yo juego con ella. *(¿En qué piensas cuando estás tratando de tomar la decisión?)* Um, en alguien que esté solo, en la soledad.

Mientras que Jeffrey establece un orden jerárquico para resolver el conflicto entre el deseo y el deber, Karen describe una red de relaciones que incluye a todas sus amigas. Ambos niños se enfrentan a los problemas de exclusión y prioridad creados por la elección, pero mientras Jeffrey piensa en qué va primero, Karen piensa en quién se queda al margen.

Las imágenes contrastantes de jerarquía y red en el pensamiento infantil acerca de conflicto moral y elección iluminan dos visiones de moralidad que son complementarias, no secuenciales ni opuestas. Pero esta interpretación de las diferencias va contra la tendencia de la teoría del desarrollo, tendencia a ordenar las diferencias en forma jerárquica. La correspondencia entre el orden de la teoría del desarrollo y la estructura del pensamiento de los niños varones contrasta con la disparidad entre la teoría existente y la estructura que se manifiesta en el pensamiento de las niñas. Y sin embargo, en ninguna de las compara-

ciones aparece el juicio de uno de los niños como precursor de la posición del otro. Así, surgen preguntas concernientes a la relación entre estas perspectivas: ¿cuál es el significado de esta diferencia, y cómo se conectan estos dos modos de pensar? Estas preguntas se elucidan considerando la relación entre el entendimiento de la moral por los niños de once años, y sus descripciones de sí mismos:

Jake	*Amy*
(¿Cómo te describirías a tí mismo?)	
Perfecto. Esa es mi presunción. ¿Qué quieren ustedes? ¿Qué escoja yo algún modo de describirme a mí misma?	¿Quiere usted decir, mi carácter? *(¿Qué piensas?)* Bueno, no lo sé. me describiré como, bueno, ¿qué quiere usted decir?
(Si tuvieras que describir la persona que eres en tal forma que tú mismo supieras que eras tú, ¿qué dirías?)	
Empezaría con once años de edad. Jake [apellido]. Tendría que añadir que vivo en [ciudad], porque esa es gran parte de mí y también porque mi padre es médico, porque pienso que eso cambia un poco las cosas, y porque no creo en la delincuencia, salvo cuando su nombre es Heinz; que pienso que la escuela	Bueno, diría que soy alguien a quien le gusta la escuela y el estudio, y eso es lo que quiero hacer con mi vida. Deseo ser mujer de ciencia o algo así, y quiero hacer cosas y ayudar a la gente. Y pienso que ese es el tipo de persona que soy o el tipo de persona que trato de ser. Y probablemente así me describiré

es aburrida, porque creo que nos cambia un poco el carácter. No sé bien cómo describirme a mí mismo, porque no sé cómo leer mi personalidad. *Si tuvieras que describir el modo en que realmente te describes a ti mismo, ¿Qué dirías?)* Me gustan las bromas rudas. Realmente no me gusta ponerme a trabajar, pero puedo hacer todo lo que me dan en la escuela. Cada problema que he visto en la escuela he podido hacerlo, excepto los que requieren cierto conocimiento, y después de leer, he podido resolverlos pero a veces no pierdo mi tiempo en tareas fáciles. Contra lo que dicen muchos, yo pienso que el mundo aún tiene esperanza... la mayoría de la gente que conozco me gusta, y vivo bien, tan bien como cualquiera que conozca, y soy alto para mi edad. a mí misma. Y quiero hacer algo para ayudar a otros. *(¿Por qué?)* Bueno, porque pienso que en el mundo hay muchos problemas y creo que todos deben tratar de ayudar a los demás de alguna manera, y el modo que yo he escogido es por medio de la ciencia.

En la voz del niño de once años aparece una forma familiar de autodefinición, resonando en la inscripción del joven Stephen Daedalus en su libro de geografía: "él mismo, su nombre y dónde estaba", y haciendo eco

a las descripciones que aparecen en *Our Town* [Nuestro pueblo],* poniendo a través de las coordenadas de tiempo y espacio un orden jerárquico en el cual se define su propio lugar. Jake, describiéndose a sí mismo como alguien distinto, al ubicar su posición particular en el mundo, se destaca de tal mundo por sus habilidades, sus creencias y su estatura. Aunque también Amy enumera lo que le gusta, lo que desea y sus creencias, se ubica en relación con el mundo, describiéndose por medio de acciones que la ponen en contacto con los demás, elaborando nexos por medio de su capacidad de dar ayuda. Al ideal de perfección de Jake, en relación al cual mide su propio valor, Amy opone un ideal de cuidado, respecto al cual mide el valor de su actividad. Mientras ella se coloca en relación con el mundo y decide ayudar a los demás por medio de la ciencia, él coloca el mundo en relación consigo mismo al definir su propio carácter, su posición y la calidad de su vida.

Se hace claro el contraste entre un yo definido por medio de la separación y un yo delineado mediante la conexión, entre un yo medido contra un ideal abstracto de perfección y un yo evaluado mediante actividades particulares de atención a otros, y las implicaciones de este contraste se extienden al considerar las distintas maneras en que estos niños resuelven un conflicto entre responsabilidad hacia los demás y responsabilidad hacia sí mismo. La pregunta acerca de la responsabilidad siguió a un dilema planteado por el conflicto de una mujer entre sus compromisos laborales y con sus relaciones de familia. Mientras que los detalles

* Se refiere a la obra teatral de Thornton Wilder. [T.]

de este conflicto colorean el texto de la respuesta de Amy. Jake aparta el problema de la responsabilidad del marco en que aparecía, remplazando los temas de relación íntima con sus propias imágenes de conexión explosiva:

Jake	*Amy*
(Cuando entran en conflicto las responsabilidades con uno mismo y con los demás ¿Cómo escogerías?)	
Se dedica una cuarta parte a los demás, y tres cuartas partes a uno mismo.	Bueno, en realidad depende de la situación. Si tengo una responsabilidad con alguien más, entonces cumplo con ella hasta cierto grado, pero hasta el punto en que realmente no va a dañarme, o a impedirme hacer algo que realmente quiero, entonces tal vez deba ponerme yo primero. Pero si nuestra responsabilidad es para alguien que está realmente cerca de mí, tengo que decidir en tal situación qué es más importante, yo misma o tal persona y, como dije, realmente depende de qué tipo de persona es una y qué siente hacia la otra persona o las otras personas.

Jake *Amy*

(¿Por qué?)

Porque lo más importante en la decisión debe ser uno mismo, no dejarse guiar totalmente por otros, pero sí hay que tomarlos en consideración. Por eso, si lo que se quiere hacer es volarse a sí mismo con una bomba atómica, tal vez lo mejor sea volarse con una granada de mano porque hay que pensar también en nuestros prójimos que también morirían.

Bueno, algunos se ponen ante todo a sí mismos y sus cosas antes que a los demás, y algunos realmente se preocupan por los demás. Yo no creo que el empleo sea tan importante como alguien a quien queremos, como el esposo o los padres o una amiga íntima. Alguien a quien realmente queramos; o si es sólo nuestra responsabilidad hacia nuestro trabajo o hacia alguien al que apenas conocemos, entonces tal vez una pueda ver primero... pero si es alguien al que realmente queremos tanto o más que a nosotros, entonces hemos de decidir realmente qué queremos más, a esa persona, a esa cosa, o a nosotros mismos... *(¿Y cómo haces eso?)* Bueno, hay que reflexionar, y hay que pensar en las dos caras del asunto y hay que pensar qué sería mejor para todos, o mejor para una, qué es más importante, y

qué dejará contentos a todos. Como, por ejemplo, si las otras personas pueden conseguir a otro para hacerlo, sea lo que sea, o si realmente no nos necesitan a nosotros, tal vez sea mejor hacer lo que queremos, porque los demás quedarán igualmente bien con alguien más y así quedarán contentos, y entonces también nosotros quedaremos contentos porque hicimos lo que queríamos.

(¿Qué significa responsabilidad?)

Significa pensar mucho en los demás cuando hago algo y si deseo lanzar una piedra, no lanzarla contra una ventana, porque pienso en la gente que tendría que pagar la ventana, no hacerlo sólo por mí, porque tenemos que vivir con otros y vivir en nuestra comunidad y si hacemos algo que dañe a todos, muchos terminarán sufriendo y eso es lo que es injusto y no se debe hacer.

Que otras personas cuentan con que nosotros hagamos algo, y no podemos decidir, "bueno, prefiero esto o aquello" *(¿Hay otros tipos de responsabilidad?)* Bueno, hacia una misma. Si algo parece realmente divertido, pero puedo dañarme a mí misma haciéndolo porque realmente no sé cómo hacerlo y si mis amigas dicen, "vaya, vamos, puedes hacerlo, no te preocupes", si te-

niamos miedo de hacerlo, es responsabilidad hacia mí misma y si pienso que puede dañarme, no debo hacerlo, porque hay que cuidar de una misma y esa es la responsabilidad hacia una.

Una vez más, Jake presenta el dilema como ecuación matemática, derivando una fórmula que guía la solución: una cuarta parte hacia otro, tres cuartas partes hacia sí mismo. Empezando con su responsabilidad hacia sí mismo, responsabilidad que da por sentada, considera hasta entonces hasta qué punto es responsable también hacia los demás. Procediendo de una premisa de separación pero reconociendo que "hay que vivir con otros", busca reglas que limiten la invasión de otros derechos, y así reduzcan el daño al mínimo. En su versión, la responsabilidad corresponde a una limitación de la acción, un freno a la agresión, guiado por el conocimiento de que sus actos pueden afectar a los demás, así como los de ellos pueden afectarlo a él. De este modo las reglas, limitando la intromisión de los demás, hacen más segura la vida en comunidad, protegiendo la autonomía mediante la reciprocidad, extendiendo la misma consideración a sí mismo y a los demás.

A la pregunta acerca de responsabilidades en conflicto, Amy vuelve a responder contextualmente, no categóricamente, diciendo "depende" e indicando cómo la elección sería afectada por las variaciones de carácter

- circunstancia. Partiendo de una premisa de conexión, que "si tenemos una responsabilidad *con* alguien más, hay que cumplirla", considera entonces hasta qué punto tiene una responsabilidad hacia sí misma. Explorando los parámetros de separación, imagina situaciones en que, haciendo lo que desee, no se perjudique a sí misma o en que, al hacerlo, no reduzca la felicidad de los demás. Para ella, responsabilidad significa respuesta, extensión, y no limitación de la acción. Connota así un acto de cuidado y atención, más que contención de la agresión. Buscando nuevamente la solución que tome más en cuenta las necesidades de todos, se esfuerza por resolver el dilema en tal forma que "deje más contentos a todos". Mientras Jake se preocupa por limitar la intrusión, Amy enfoca la necesidad de una respuesta; para él la condición limitadora es, "no te dejes guiar totalmente por los demás", pero ella dice "otras personas cuentan conmigo", en cuyo caso "simplemente, no es posible decidir, 'Bueno, prefiero hacer esto o aquello'". La interrelación entre estas respuestas es clara, ya que ella, presuponiendo una conexión, empieza a explorar los parámetros de la separación, mientras que él, presuponiendo la separación, empieza a explorar los parámetros de la conexión. Pero la supremacía de la separación o la conexión produce diferentes imágenes del yo y de las relaciones.

La más notable entre estas diferencias es la imagen de violencia en la respuesta del niño, que pinta un mundo de peligrosa confrontación y explosiva conexión, mientras la niña ve un mundo de atención y protección, una vida vivida con otros a los que "podemos querer tanto o más que a una misma". Dado que la

concepción de moral refleja el entendimiento de las relaciones sociales, esta diferencia en la imagen de las relaciones hace surgir un cambio en el propio mandamiento moral. Para Jake, responsabilidad significa *no hacer* lo que quiere porque está pensando en los demás; para Amy, significa hacer aquello con que otros cuentan que haga, independientemente de lo que ella desee. Ambos se preocupan por evitar un daño pero plantean el problema en formas diferentes: él ve que un daño surge de la expresión de agresión; ella, de una falta de respuesta.

Si la trayectoria del desarrollo se trazara por medio de las respuestas de cualquiera de estos niños, seguiría un camino correspondientemente distinto. Para Jake, el desarrollo entrañaría llegar a ver al otro como igual del yo, y el descubrimiento de que la igualdad ofrece un modo de establecer con seguridad la conexión. Para Amy, el desarrollo seguiría a la inclusión de ella misma en una creciente red de conexiones y el descubrimiento de que la separación puede ser protectora y no entrañar un aislamiento. En vista de estas distintas vías de desarrollo, y particularmente de las distintas maneras en que quedan alineadas las experiencias de separación y conexión con la voz del yo, la representación del desarrollo del niño como única línea de crecimiento adolescente para ambos sexos crea un problema continuo cuando se llega a interpretar el desarrollo de la niña.

Como el desarrollo se ha basado en las premisas de separación, y se ha contado como un relato de relaciones fallidas —de apegos preedípicos, fantasías edípicas, compañerismos preadolescentes y amores adolescen-

— las relaciones que surgen ante un trasfondo de separación, para sólo estallar sucesivamente, cediendo ante una individuación cada vez mayor, el desarrollo de las niñas parece problemático por causa de la continuidad de las relaciones en sus vidas. Freud atribuye el giro hacia lo íntimo de las niñas en la pubertad a una intensificación del narcisismo fundamental, indicando con ello una falla de las relaciones de amor u "objeto". Pero si interpretamos este giro hacia lo íntimo ante un trasfondo de conexión continuada, veremos que señala una nueva sensibilidad hacia el yo, una expansión de la atención, no una falla de la relación. De esa manera las niñas, que al parecer no embonaban en las categorías de relaciones derivadas de la experiencia varonil, llaman nuestra atención hacia las suposiciones acerca de las relaciones que han imbuido el relato del desarrollo humano remplazando la imagen de una conexión explosiva por imágenes de separación peligrosa.

La importancia de este giro queda revelada en un estudio de las imágenes de violencia que aparecen en cuentos escritos por estudiantes universitarios para imágenes del PAT, un estudio que informa estadísticamente de diferencias sexuales significativas en los lugares en que se ve violencia y también en la sustancia de las fantasías violentas. Los temas de separación y conexión son centrales para el estudio, dirigido por Susan Pollak y por mí misma y basado en un análisis de los cuentos, escritos antes del estudio como ejercicio de un curso de psicología sobre motivación (Pollak y Gilligan, 1982). El estudio empezó con la observación de Pollak de imágenes aparentemente extrañas de violencia en cuen-

tos escritos por hombres acerca de un cuadro que representaba una escena aparentemente tranquila: una pareja sentada en una banca ante un río, cerca de un puente bajo. En respuesta a esta imagen, más de 21% de los 81 hombres de la clase escribieron cuentos que contenían incidentes de violencia: homicidio, suicidio, puñaladas, secuestros o violaciones. En contraste, ninguna de las 50 mujeres de la clase proyectó violencia en esta escena.

Esta observación de violencia en los cuentos de hombres acerca de intimidad nos pareció un posible corolario del informe de Horner (1968) de imágenes de violencia en cuentos de mujeres acerca del éxito competitivo. Horner, ejemplificando su categoría de "imágenes extrañas o violentas" al mostrar cómo las mujeres preveían las consecuencias negativas del éxito, cita un cuento que presenta a una jubilosa Ana, primer lugar de su clase de medicina, físicamente golpeada y mutilada por sus celosos condiscípulos. La observación —corolario— de imágenes violentas en fantasías de hombres sobre relaciones íntimas queda ilustrada por un cuento escrito por uno de los hombres de la clase, acerca de la escena de la ribera del río:

> Nick vio su vida pasar ante sus ojos. Pudo sentir el frío que penetraba cada vez más profundamente en su cuerpo. ¿Cuánto tiempo hacía que él había caído a través del hielo...? ¿Treinta segundos, un minuto? No necesitaría largo tiempo para sucumbir al frío abrazo del río Charles, a mediados de febrero. ¡Qué estúpido había sido al aceptar el desafío de su compañero de cuarto, Sam, de atravesar el río helado! Siempre había sabido que Sam lo odiaba. Lo

odiaba por ser rico y especialmente lo odiaba por estar comprometido con Mary, que había sido la novia de la niñez de Sam. Pero Nick nunca había comprendido hasta ahora que Mary también lo odiaba y en realidad amaba a Sam. Y sin embargo allí estaban, los dos, sentados con toda calma en una banca a la orilla del río, viendo ahogarse a Nick. Probablemente no tardarían en casarse, y probablemente pagarían la boda con la póliza de seguro de la que Mary era beneficiaria.

Llamando la atención al ojo del observador para que notara dónde veía peligro, Pollak y yo nos preguntamos si hombres y mujeres perciben el peligro en situaciones diferentes y conciben el peligro de distintas maneras. Siguiendo la observación inicial de violencia en los cuentos de hombres acerca de intimidad, nos propusimos descubrir si había diferencias sexuales en la distribución de fantasías violentas a través de situaciones de realización y afiliación, y si la violencia era diversamente asociada por hombres y mujeres con la intimidad y el triunfo competitivo. Los descubrimientos del estudio de las imágenes resultantes de violencia corroboraron anteriores informes de diferencias entre los sexos en materia de agresión (Terman y Tyler, 1953; Whiting y Pope, 1973; Maccoby y Jacklin, 1974), revelando una aparición de violencia mucho más frecuente en los cuentos escritos por hombres. De los 81 hombres de la clase de motivación, 51 por ciento escribió al menos un cuento que contuviera imágenes de violencia, en comparación con 20 por ciento de las 50 mujeres de la clase, y ninguna de las mujeres escribió más de un cuento en que hubiera violencia; pero el

estudio también reveló diferencias sexuales en la distribución y sustancia de las fantasías violentas, revelando una diferencia en las formas en que hombres y mujeres tienden a imaginar las relaciones.

Cuatro de los seis cuadros que integraban la prueba fueron elegidos con fines de análisis, puesto que ofrecían claras imágenes de situaciones de afiliación y realización. Dos de las imágenes muestran a un hombre y una mujer en íntima afiliación personal: la pareja de la banca, al lado del río, y dos trapecistas tomados de las muñecas: el hombre cuelga del trapecio, por las corvas, y la mujer está en el aire. Dos figuras muestran personas trabajando en situaciones de realización impersonal: un hombre sentado, solo ante su escritorio en un alto edificio de oficinas, y dos mujeres, con batas blancas, trabajando en un laboratorio; la mujer del fondo observa mientras la mujer del primer plano sostiene unos tubos de ensayo. El estudio se centró en una comparación entre los cuentos escritos acerca de estos dos conjuntos de imágenes.

Los varones de la clase, considerados en grupo, proyectaron más violencia en situaciones de afiliación personal, que en situaciones impersonales de realización. Veinticinco por ciento de los hombres escribieron cuentos violentos sólo para las imágenes de afiliación, 19 por ciento para las imágenes de afiliación y realización, y 7 por ciento sólo para las imágenes de realización y logro. Por contraste, las mujeres vieron más violencia en las situaciones impersonales de realización que en las situaciones de afiliación; 16 por ciento de las mujeres escribieron cuentos violentos para las imágenes de realización, y 6 por ciento para las imágenes de afiliación.

como el cuento acerca de Nick, escrito por un hombre, ilustra la asociación de peligro con intimidad, así el cuento acerca de Miss Hegstead, escrito por una mujer, ejemplifica la proyección de violencia a situaciones de realización, y la asociación de peligro con el logro competitivo:

> Otro día monótono en el laboratorio, y eso significa Miss Hegstead, aquella perra siempre respirando sobre los hombros de los estudiantes. Miss Hegstead lleva cuarenta años en la Escuela Superior del Condado de Needham, y cada clase de química es la misma. Está observando a Jane Smith, la estudiante modelo de la clase. Siempre se acerca a Jane y hace comentarios a los otros estudiantes, de que Jane está haciendo bien el experimento y que Jane es la única estudiante que realmente trabaja, etc. Poco sabe Miss Hegstead que Jane está preparando un poco de arsénico para echárselo en el café de la noche.

Si se concibe la agresión como respuesta a la percepción de peligro, los descubrimientos del estudio de imágenes de violencia parecen sugerir que hombres y mujeres pueden percibir el peligro en diferentes situaciones sociales o interpretar el peligro de diferentes maneras: los hombres ven el peligro en una afiliación personal íntima más a menudo que en la realización, y consideran que el peligro surge de la intimidad; las mujeres perciben el peligro en situaciones de logro impersonal e interpretan el peligro como resultante del éxito competitivo. El peligro que los hombres describen en sus cuentos sobre intimidad es un peligro de traición o de quedar atrapados en una relación embrutecedora, o humillados por un rechazo y un engaño. En con-

traste, el peligro que las mujeres reflejan en sus cuentos de realización es un peligro de aislamiento, un temor de que al destacarse o dejarse llevar por el éxito, se encontrarán solas. En el cuento sobre Miss Hegstead, la única causa aparente de violencia es el hecho de que Jane sea señalada como la mejor estudiante y, así, sea apartada de sus condiscípulas. Ella responde haciendo arsénico para echarlo en el café de la maestra; y sin embargo, lo único que Miss Hegstead hizo fue elogiar a Jane por su buen trabajo.

Cuando aparecen personas unidas en estos cuadros, aumentan las imágenes de violencia en los cuentos de los hombres, mientras que, cuando las personas se separan, aumenta la violencia en los cuentos de las mujeres. Las mujeres del salón proyectaron violencia más frecuentemente en la imagen del hombre ante su escritorio (la única que presentaba a una persona sola), mientras que los hombres de la clase vieron violencia más frecuentemente en la escena de los trapecistas (única imagen en que las personas se tocaban). Así, tal parece que hombres y mujeres pueden experimentar el apego y la separación de diferentes maneras y que cada sexo percibe un peligro que el otro no ve: los hombres en la conexión, las mujeres en la separación.

Pero como la percepción del peligro por las mujeres se aparta del habitual modo de expectación, pues los acróbatas parecen encontrarse en mucho mayor peligro que el hombre sentado ante el escritorio, su percepción pone en duda el habitual modo de interpretación. Las diferencias sexuales en agresión suelen interpretarse considerando como norma la respuesta masculina, de modo que la ausencia de agresión en las mujeres se

considera el problema que debe explicarse. Sin embargo, la desigual asignación de violencia en los cuentos escritos por mujeres y hombres plantea la pregunta de por qué las mujeres consideran seguros a los acróbatas.

La respuesta surge del análisis de los cuentos acerca del trapecio. Aunque la figura de los acróbatas los muestra actuando en el aire, sin red, 22 por ciento de las mujeres del estudio pusieron redes en los cuentos que escribieron. En contraste, sólo 6 por ciento de los hombres imaginaron la presencia de una red, mientras que 40 por ciento mencionó explícitamente la ausencia de una red, o implicó su ausencia al describir a uno o a los dos acróbatas sufriendo caídas mortales. Así, las mujeres consideraron segura la escena del trapecio porque, dándole una red, la hicieron segura, protegiendo la vida de los acróbatas en caso de caer. Y sin embargo, al no imaginar la presencia de redes en la escena del trapecio, los hombres, interpretando las respuestas de las mujeres, rápidamente atribuyen la ausencia de violencia en los cuentos femeninos a una negativa del peligro o a una represión de la agresión (mayo de 1981), y no a las actividades de atención y cuidado por las cuales las mujeres dieron seguridad a los acróbatas. Así como las mujeres imaginan las actividades por las cuales se entretejen relaciones y se sostiene la relación, el mundo de la intimidad —que parece tan extraño y peligroso a los hombres— llega, en cambio, a parecer cada vez más coherente y seguro.

Si la agresión va aunada, como la perciben las mujeres, a la fractura de la conexión humana, entonces las actividades de cuidado y atención, como las sugieren

sus fantasías, son las actividades que hacen seguro el mundo social, evitando el aislamiento e impidiendo la agresión, en lugar de buscar reglas que limiten su extensión. Bajo esta luz, la agresión ya no parece un impulso ingobernado que hay que contener sino, antes bien, la señal de una fractura de conexión, el signo de que ha fallado una relación. Desde esta perspectiva, el predominio de la violencia en las fantasías varoniles, denotando un mundo en que puede verse peligro por doquier, significa un problema al establecer conexión, haciendo que estalle la relación y convirtiendo la separación en un aislamiento peligroso. Invertir el modo habitual de interpretación, en que la ausencia de agresión en las mujeres va atada a un problema de separación, hace posible ver el predominio de la violencia en los cuentos de los hombres, su extraña ubicación en el contexto de las relaciones mismas, y su asociación con traición y engaño, como reveladores de un problema con la conexión que hace que las relaciones se vuelvan peligrosas y que la seguridad surja en la separación. Entonces, las situaciones de logro competitivo, fijadas por reglas, que para las mujeres amenazan la red de la conexión, a los hombres les ofrecen un modo de conexión que establece linderos claros y limita la agresión y, así, parece comparativamente seguro.

Un cuento escrito por una de las mujeres acerca de los trapecistas ilustra estos temas, poniendo en duda la habitual oposición de realización y afiliación, al plantear la continuación de la relación como predicado para el éxito:

Estos son los dos Gitanos Voladores, y están haciendo una demostración para obtener un gran empleo en el Circo Ringling Brothers. Son la última pareja que intentará ganar el puesto, y lo están haciendo muy bien. Tienen gracia y buen estilo, pero usan una red de seguridad, y otras parejas no la usan. Los propietarios del circo dicen que los contratarán si quitan la red, pero los Gitanos declaran que prefieren seguir con vida y quedarse sin empleo, antes que correr tales riesgos. Saben que su acto quedará arruinado si uno de ellos se lesiona, y no ven ningún sentido en desafiar el peligro.

Para los Gitanos del cuento, lo de mayor importancia no es el gran empleo en el circo, sino, antes bien, el bienestar de las dos personas. Previendo las consecuencias negativas de un triunfo logrado a riesgo de sus vidas, rechazan su empleo antes que la red, protegiendo sus vidas y también su acto, que "quedará arruinado si uno de ellos se lesiona".

Mientras que las mujeres tratan, de este modo, de cambiar las reglas para conservar las relaciones, los hombres, ateniéndose a estas reglas, pintan las relaciones como fáciles de remplazar. Proyectando la mayor violencia en esta escena, escriben cuentos acerca de infidelidad y traición, que terminan cuando el trapecista deja caer a la mujer, presumiblemente remplazando esta relación y continuando con su acto:

La trapecista está casada con el mejor amigo del hombre que acaba de descubrir (antes de la función) que ha sido infiel a su amigo (el esposo). Él le informó que estaba enterado y le ordenó que lo dijera a su marido, pero ella se negó. No teniendo valor

para decírselo él mismo, el trapecista ocasiona un accidente encontrándose a treinta metros del suelo, y deja caer a la mujer a medio vuelo. Ella muere en el accidente; él no siente ninguna culpa, creyendo que ha rectificado la situación.

El predominio de la violencia en la fantasía masculina, como las imágenes explosivas en el juicio moral del niño de once años y la representación del robo como manera de resolver una disputa, están en armonía con la idea de la agresión como algo endémico en las relaciones humanas. Pero estas fantasías de imágenes varoniles también revelan un mundo en que la conexión está fragmentada si la comunicación falla, donde la traición amenaza porque no parece haber modo de conocer la verdad. Al preguntárseles si a veces piensan que las cosas son reales o no, Jake, de once años, dice que medita mucho sobre si la gente está diciendo la verdad, sobre "Lo que la gente dice, pues como dice uno de mis amigos, 'Sí, sí dijo eso', y a veces pienso, '¿Está realmente diciéndole la verdad?'" Considerando que la verdad se encuentra en las matemáticas y que la certidumbre reside en la lógica, no puede ver "lineamientos" para establecer la verdad en la clase de gramática o en las relaciones personales.

Así, aunque la agresión ha sido interpretada como instintual y la separación se ha considerado necesaria para contenerla, la violencia de la fantasía masculina parece surgir, antes bien, de un problema de comunicación y de un problema de conocimiento acerca de relaciones humanas. Pero cuando Amy, de once años, se pone a establecer una conexión, donde Kohlberg supone que fallará, y las mujeres en sus fantasías crean

redes de seguridad mientras los hombres describen aniquilación, las voces de las mujeres comentan el problema de la agresión al que se enfrentan ambos sexos, ubicando el problema en el aislamiento del yo y en la construcción jerárquica de las relaciones humanas.

Freud, volviendo en *Malestar en la cultura* (1930) a los temas de cultura y moral que le habían preocupado cuando joven, empieza a enfocar la norma de medición, el concepto de "lo que tiene verdadero valor en la vida" (p. 64). Refiriéndose a una carta de Romain Rolland, quien escribió que lo que era el último consuelo del hombre es una "sensación de 'eternidad' ", un sentimiento "oceánico", Freud, aunque homenajeando a su amigo, rechaza este sentimiento como una ilusión, pues "no puedo descubrir este sentimiento oceánico en mí mismo". Describiendo este sentimiento como "un vínculo indisoluble, de ser uno solo con el mundo externo en conjunto", explica que, "por mi propia experiencia no pude convencerme a mí mismo de la naturaleza primaria de tal sentimiento. Pero esto no me da el derecho de negar que en realidad ocurra en otras personas. La única pregunta es si ha sido correctamente interpretado". Y sin embargo, planteando el problema de la interpretación, Freud inmediatamente desdeña el problema planteado, rechazando la supremacía de un sentimiento de conexión, por motivo de que "embona tan mal en la urdimbre de nuestra psicología". Sobre esta base, somete el sentimiento a una "explicación psicoanalítica, es decir, genética", derivando el sentimiento de conexión de un sentimiento más básico de separación (p. 65).

El argumento que Freud construye se centra en el

"sentimiento de nuestro Yo, de nuestro ego" que "nos parece algo autónomo y unitario, marcado distintamente de todo lo demás". Aunque inmediatamente indica que "tal apariencia es engañosa", el engaño que él ve no está en la incapacidad de reconocer la conexión entre el Yo y los demás, sino en no ver la conexión del Yo con el inconsciente *ello*, "al que sirve como una especie de fachada". Recurriendo a la explicación genética, hace remontar el sentimiento de fusión hacia atrás, a la incapacidad del infante para distinguir su Yo del mundo externo como fuente de sensación. Esta distinción surge por la experiencia de frustración cuando fuentes externas de sensaciones invaden al infante, "ante todo, el pecho de su madre... y sólo reaparecen como resultado de que él grita pidiendo ayuda" (pp. 65-67). En estos gritos de ayuda, Freud ve el nacimiento del Sí Mismo, la separación del Yo y el objeto que lleva a la sensación a quedar ubicada dentro del Yo, mientras los otros se vuelven objetos de gratificación.

Sin embargo, esta separación del Sí Mismo y del mundo exterior inicia no sólo el proceso de diferenciación, sino también la busca de autonomía, el deseo de obtener control sobre las fuentes y los objetos de placer para intensificar las posibilidades de felicidad contra el riesgo de desencanto y pérdida. Así, la conexión —asociada por Freud con el "desamparo infantil" y el "narcisismo ilimitado", con la ilusión y el rechazo del peligro— cede ante la separación. Por consiguiente, la afirmación, vinculada a la agresión, se convierte en base de las relaciones. De esta manera una separación primaria, que brota del desencanto, y es estimulada

por la ira, crea un Sí Mismo cuyas relaciones con los otros u "objetos" deben ser protegidas por reglas, una moral que contiene este potencial explosivo y ajusta "las relaciones mutuas de los seres humanos en la familia, el estado y la sociedad" (p. 86).

Y, sin embargo, por parte de Freud hay una intimación de una sensibilidad distinta de la suya propia, de un estado mental diferente de aquél sobre el que basó las premisas de su psicología, la "excepción única" a la "hostilidad mutua fundamental de los seres humanos", a la "agresividad" que "forma la base de toda relación de afecto y amor entre personas", y esta excepción se encuentra en la experiencia de la mujer, en "la relación de la madre con su hijo varón" (p. 113). Una vez más, las mujeres aparecen como excepción a la regla de las relaciones, demostrando un amor no mezclado con ira, un amor que no surge de la separación ni de la sensación de ser uno solo con el mundo externo en general sino, antes bien, de un sentimiento de conexión, un vínculo primario entre el Yo y el otro. "Pero, dice Freud, este amor de la madre no puede ser compartido por el hijo que, así, lo haría dependiente, en la forma más peligrosa, de una parte del mundo externo, a saber, el objeto escogido de su amor, y lo expondría a extremos sufrimientos si fuese rechazado por tal objeto o lo perdiera por infidelidad o muerte" (p. 101).

Aunque Freud, afirmando que "nunca estamos tan indefensos ante el sufrimiento como cuando amamos" (p. 82), sigue la línea de defensa que pasa por la ira y la conciencia hasta llegar a la civilización y la culpa, la pregunta más interesante parece ser por qué la madre está dispuesta a correr ese riesgo. Dado que con

su amor crea también la posibilidad de decepción y pérdida, la respuesta parece hallarse en una diferente experiencia de conexión y un modo distinto de respuesta. A lo largo de la obra de Freud, las mujeres siguen siendo la excepción a su retrato de las relaciones, y hacen sonar un tema continuo, de una experiencia de amor que, descríbase como se describa —como narcisista u hostil a la civilización— no parece tener en su base la separación y la agresión. Bajo esta otra luz, el Yo no aparece abandonado en aislamiento, pidiendo ayuda, ni perdido en una fusión con todo el mundo en general, sino atado en un modo indisoluble de relación que es observablemente distinto, pero difícil de describir.

Demostrando un continuo sentido de conexión ante la separación y la pérdida, las mujeres iluminan una experiencia del Yo que, aunque distinta de la versión de Freud, habla directamente al problema de la agresión al que acaba Freud por enfrentarse, el problema de "cómo librarse del mayor obstáculo a la civilización"; la agresividad y las defensas contra ella que "causan tanta desdicha como la agresión misma" (pp. 142-143). Al considerar este problema, Freud empieza a ver su solución en un sentido más fundamental de conexión, no un sentimiento oceánico sino un "afán altruista" que conduce a un modo de relaciones con otros basado en el "deseo de unión" con ellos. Mientras describe el afán de unión con otros como antagónico al desarrollo individual (p. 141), Freud insinúa que hay una línea de desarrollo faltante en su versión anterior, una línea que no lleva de la agresión a la separación, sino de la diferenciación a la interdependencia.

Al llamar "altruista" a este afán, Freud alude a una diferente concepción moral, que no surge para limitar la agresión sino para sostener la conexión.

Así, al lado del drama que Freud crea entre la felicidad y la cultura, en que la moral desempeña el papel principal, transformando el peligro del amor en el descontento de la civilización —drama que sombríamente ilumina la función del "amor en el origen de la conciencia y la inevitabilidad fatal del sentido de culpa" (p. 132)—, empieza a surgir otro argumento. Bajo esta luz modificada, la conexión, en lugar de parecer un engaño o de adoptar un cariz explosivo o trascendental, aparece como rasgo primario de la psicología individual y de la vida civilizada. Puesto que "el individuo humano toma parte en el curso del desarrollo de la humanidad al mismo tiempo que sigue su propio sendero en la vida" (p. 141), la separación empieza de pronto a parecer tan ilusoria como antes lo había parecido la conexión. Y, sin embargo, incorporar este sentido de conexión en la urdimbre de su psicología modificaría, como dice Freud, no sólo la coloración de la vida instintiva sino también la representación de Sí Mismo y el retrato de las relaciones.

La "Pauta masculina" de fantasía que Robert May (1980) identifica como "Orgullo" en sus estudios de las diferencias sexuales en la imaginación proyectiva, conduce de la intensificación a la privación, y continúa el cuento que Freud ha contado de una fractura inicial de la conexión que conduce a través de la experiencia de la separación hasta una pérdida irreparable, una gloriosa realización seguida por una caída desastrosa. Pero la pauta de la fantasía varonil que May

designa como "Atención y cuidado" traza una vía que permanece en gran parte inexplorada, un relato de privación seguido por una intensificación en que la conexión, aunque pasa a través de la separación, al final es mantenida o restaurada. Iluminando la vida como una red, no como una sucesión de relaciones, las mujeres presentan la autonomía, y no el apego, como la búsqueda ilusoria y peligrosa. De esta manera, el desarrollo de las mujeres apunta hacia una historia diferente de apego humano, subrayando la continuidad y el cambio en la configuración, y no el reemplazo y la separación, elucidando una respuesta diferente a la pérdida y cambiando la metáfora del crecimiento.

Jean Baker Miller (1976), enumerando los problemas que surgen cuando toda afiliación aparece en el molde de dominio y subordinación, sugiere que "los parámetros del desarrollo de la mujer no son los mismos que los del hombre, y que los mismos términos no se aplican" (p. 86). No encuentra en la psicología un lenguaje apto para describir la estructuración del sentido del Yo en las mujeres, "organizado en torno de ser capaz de hacer y luego de mantener afiliaciones y relaciones" (p. 83). Pero ella ve en esta estructuración psíquica el potencial para "modos de vivir más avanzados, más afiliativos, menos vinculados a los peligrosos modos de la actualidad", puesto que el sentido del Yo no va aunado a una fe en la eficacia de la agresión, sino a un reconocimiento de la necesidad de conexión (p. 86). Considerando así el potencial para un modo de vida más creador y cooperativo, Jean Baker Miller no sólo pide una igualdad social sino también un nuevo lenguaje de la psicología, que se-

para la descripción de la atención y la conexión del vocabulario de desigualdad y opresión, y ve que este nuevo lenguaje se origina en la expresión femenina de las relaciones.

A falta de este lenguaje, el problema de interpretación que impide a los psicólogos comprender la experiencia femenina se refleja en el problema creado a las mujeres al no representar su experiencia, o al deformar su representación. Cuando se disuelven las interconexiones de la red por el ordenamiento jerárquico de las relaciones, cuando las redes se presentan como trampas peligrosas que impiden volar, en lugar de proteger contra la caída, las mujeres llegan a dudar de que lo que han visto existía y de si es verdad lo que conocen por su propia experiencia. Estas preguntas no se plantean como abstractas especulaciones filosóficas acerca de la naturaleza de la realidad y de la verdad, sino como dudas personales que invaden el sentido que las mujeres tienen de sí mismas, comprometiendo su capacidad de actuar basadas en sus propias percepciones y, así, su disposición a asumir una responsabilidad por lo que hacen. Esta cuestión se vuelve central en el desarrollo femenino durante los años de la adolescencia, cuando el pensamiento se vuelve reflexivo y el problema de la interpretación ingresa así en la corriente del desarrollo mismo.

Los dos niños de once años, al pedírseles que describan sus experiencias de conflicto moral y elección, presagian los temas del desarrollo adolescente masculino y femenino, repitiendo en un sentido la misma versión, pero contándola desde perspectivas muy diferentes. Ambos describen una situación de la escuela

en que se enfrentaron a la decisión de hablar o no. Para Jake, este dilema surgió cuando él decidió emprender una acción contra la injusticia y buscar la aplicación de reglas para proteger a un amigo que había sido "injustamente" golpeado, sufriendo lesiones. Habiendo ido con su amigo a informar sobre estos hechos al director, luego se pregunta si debe informar a otro amigo de que ya se lo dijo al director. Como este amigo sólo golpea al otro como respuesta a provocación, no decírselo lo dejaría expuesto a represalias, que en su caso serían injustas.

Al describir su dilema, Jake enfoca la pregunta de si sería correcto o no en este caso violar la norma de tratar de "practicar lo que predico", en este caso cumplir su palabra de que nadie sabría que se había informado al director. El dilema depende de si Jake puede presentar como justa su acción de haber dado aviso, si sus varias actividades de cuidado a sus dos amigos con quienes participó pueden reconciliarse con las normas de su credo moral. Si puede adaptar su acción a su norma de justicia, entonces no se sentirá "avergonzado" y estará dispuesto "a confesar todo" lo que ha hecho; de otra manera, tendrá que reconocer ante sí mismo y ante sus amigos que ha cometido un error.

El dilema de Amy brota del hecho de que vio a una amiga tomar un libro propiedad de otra. Presentando el problema como conflicto de lealtades, cuestión de responsabilidad en materia de relaciones, se pregunta si deberá arriesgarse a causar un dolor a una amiga, respondiendo al dolor de otra. Su pregunta es cómo actuar, dado lo que ha visto y sabe ya que en su

interpretación hablar o no hablar constituye una respuesta. Mientras que Jake piensa en violar sus normas y volver sobre su palabra, comprometiendo sus principios por lealtad a un amigo, Amy piensa en perder una amistad para afirmar una norma en que ella cree, norma de compartir y dar atención, de proteger a las personas. Pero dada esta norma, ella piensa hasta qué punto cada una de sus amigas se sentirá dolida, y enfoca los parámetros de la situación para evaluar cuáles serán las probables consecuencias de sus actos. Así como Jake pregunta si al actuar por amistad violará su integridad personal, así Amy se preocupa sobre si, afirmando sus creencias, causará daño a una amiga.

Al describir su pensamiento sobre qué hacer, Amy recrea el diálogo interior de voces que escucha: un diálogo que incluye las voces de otros, así como la suya propia:

> Nadie sabrá jamás lo que yo vi, y nadie lo sostendrá contra mí, pero luego empieza una a pensar acerca de ello y piensa que alguien lo sabrá siempre; lo sabrás y no lo dirás, ese peso me hace sentir realmente muy mal porque mi amiga está sentada allí. "¿No ha visto alguien mi libro? ¿Dónde está? ¡Ayúdenme! Necesito mi libro para la próxima clase ¡Ayúdenme! No está aquí. ¿Dónde está?" Y yo pienso que si se sabe eso, es más importante decirlo, si sabemos que no es sólo un chisme o algo así, porque realmente es mejor hablar.

Así como su conciencia del grito de ayuda de otra hace que no hablar sea como no preocuparse por ella, así hablar no es simplemente un chisme, en *este* contexto

de relaciones. Pero este modo contextual de análisis lleva la interpretación a cambiar fácilmente, ya que un cambio en el contexto de las relaciones convertiría su acto de cariño en un acto de traición.

De esta manera, comprendiendo que otros pueden no saber lo que ella ha visto y sabido, y reconociendo cuán fácilmente puede ser malinterpretada su acción, Amy se pregunta si sería mejor no decir nada, o al menos no decir que ella ha hablado. De este modo, si los secretos del adolescente varón giran en torno de la defensa de continuos apegos que no pueden representarse en la lógica de la imparcialidad, los secretos de la adolescente se relacionan con acallar su propia voz, un silencio impuesto por el deseo de no causar un dolor a otros y también por el temor de que, al hablar, no escucharan su voz.

Con este silencio, retorna la imagen del mito de Perséfone, mostrando la misteriosa desaparición del Yo femenino en la adolescencia, al indicar un mundo subterráneo que se mantiene secreto porque otros lo tildan de egoísta e injusto. Cuando la experiencia del Yo y la comprensión de la moral cambian con el desarrollo del pensamiento reflexivo en la adolescencia, las preguntas acerca de identidad y moral convergen en la cuestión de la interpretación. Cuando la pregunta de la niña de once años, sobre si debería escucharse o no a sí misma, se extiende sobre el periodo de la adolescencia, la dificultad de los psicólogos al atender a mujeres se complica con la dificultad de ellas de escucharse a sí mismas. Esta dificultad es evidente al escuchar el relato de una joven sobre su crisis de identidad y su creencia moral: crisis que se centra

en su luchar por diferenciar su propia voz de las voces de otros y encontar un lenguaje que represente su experiencia de las relaciones y su sentido de sí misma.

Claire, participante en el estudio de estudiantes universitarios, fue entrevistada en su último año de universidad y luego, nuevamente, a la edad de 27 años. Cuando, la primera vez, se le preguntó cómo se describiría a sí misma, su respuesta fue "confusa", y dijo que "debiera poder decir, 'Bueno, yo soy tal y tal' ", pero en cambio se encuentra "más insegura, ahora, de lo que creo haber estado nunca". Sabiendo que "la gente me ve de cierto modo", ha llegado a considerar que estas imágenes son contradictorias e impositivas, "casi me encuentro como si me empujaran, atrapada en el medio: debo ser buena madre y buena hija; como estudiante universitaria, debo ser agresiva, enérgica y orientada hacia mi carrera". Y sin embargo, cuando la sensación de estar atrapada en el medio se ha convertido, en su último año de universidad, en una sensación de verse obligada a actuar, "de que me empujan para que empiece a tomar decisiones por mí misma", ha llegado a comprender que todos estos papeles no son precisamente "justos", y concluye así:

> No soy necesariamente el tipo de novia que debiera ser, o que en mí creen ver, y no necesariamente soy el tipo de hija que en mí notan. Crecemos para encontrarnos en la forma en que otros nos ven, y es muy difícil, así de pronto, empezar a separar esto y empezar a percatarnos de que realmente nadie más puede tomar estas decisiones.

Ya en su último año universitario, ante la necesidad de tomar una decisión sobre lo que haría al año siguiente, trató de separar su percepción de sí misma de las percepciones de los demás, verse directamente, y no en el reflejo de los ojos de los demás:

> Durante largo tiempo estuve viéndome a mí misma como otra gente quería verme. Quiero decir, atraía en verdad a mi novio la idea de tener una esposa que era maestra de inglés, y yo estaba casi sofocando en mi mente la idea de que yo no quería hacer esto. Realmente sentí que tal vez fuese lo que yo quería hacer. Empecé a verle todos los lados positivos porque estaba viendo a través de sus ojos y luego, de pronto, me percaté: no puedo hacer más esto. Y no puedo, ¿sabe usted? Tengo que dejar esto y ver por mí misma como quiero verlo, y entonces comprendí que no, que es algo muy sofocante, y este mundo de la academia no necesariamente es *bueno para mí,* aunque yo fuera la esposa ideal en esa situación. Así, naturalmente me enfrento a lo que me conviene a mí y es muy difícil, porque al mismo tiempo, me encuentro ante la sensación de que no puedo crecer.

De esta manera, cuando su modo de verse a sí misma se vuelve más directo, la pregunta moral cambia correspondientemente, de lo que es "justo" a lo que es "conveniente para mí". Sin embargo, al enfrentarse a este desafío, ella inmediatamente retrocede ante el sentimiento "de que no puede crecer".

Sintiéndose atrapada cuando el entrevistador le pide que haga una descripción de sí misma en un momento en que ella se resiste a "catalogarse o clasificarse a sí misma", le resulta "difícil empezar definiendo lo que

está en proceso de indefinir", ese ego que, en el pasado, "trató de esconder mis sentimientos bajo el tapete", para no crear ningunas "repercusiones". Describiéndose a sí misma como "cariñosa", se encuentra atrapada entre los dos contextos en que ahora se aplica este término: un mundo subterráneo que "me aparta de las demás, me aparta de sus definiciones de mí", y un mundo de conexiones que la apartan de sí misma. Al tratar de explicar su sentido de sí misma, a la vez como separada y conectada, encuentra un problema con la "terminología", al tratar de expresar un nuevo entendimiento a la vez de su ego y de su relación:

> Estoy tratando de decirle dos cosas. Estoy tratando de ser yo misma, aparte de los demás, aparte de sus definiciones de mí y, sin embargo, al mismo tiempo estoy haciendo exactamente lo opuesto, tratando de estar con, o de relacionarme: cualquiera que sea la terminología; creo que no se excluyen mutuamente.

De esta manera, ella une un nuevo sentido de separación a una nueva experiencia de conexión, un modo de estar con los demás que también le permita estar consigo misma.

Buscando una imagen que exprese este sentido indefinido de conexión, pero incapaz de encontrarla por sí misma, se aferra a una que le ofreció una amiga, el personaje de Gudrun en *Mujeres Enamoradas*, de D. H. Lawrence. La imagen de Gudrun evoca, para Claire, su sentido de ser "pueril" e "indómita", de responder a la sensualidad de la naturaleza y de sí misma. Esta conexión con el mundo del "goce sensual" repre-

senta la faceta "artística y bohemia" de sí misma, y contrasta con la idea de sí misma como una "dama bien educada". Y sin embargo la imagen de Gudrun, pese a su evocación de una forma distinta de conexión, al final probablemente resulta más problemática para ella porque implica "desentenderse de los demás".

Una vez más, Claire se ve atrapada, pero en distinta forma, no entre las expectativas contradictorias de los demás, sino entre una respuesta a los demás y a sí misma. Sintiendo que estos modos de respuesta "no se excluyen mutuamente", examina el juicio moral que en el pasado los mantuvo aparte. Antes, consideraba "una manera moral de mirar" como aquella que enfocaba las "responsabilidades hacia los demás"; ahora, ha llegado a cuestionar lo que en el pasado le parecía una verdad evidente, que "al hacer lo que es justo para los demás, estamos haciendo lo que es justo para nosotros mismos". Dice que ha "llegado al punto en que no creo que pueda servir a nadie, a menos que sepa quién soy".

En el proceso de tratar de "descubrir qué soy" ha empezado a "liberarse de todos aquellos marbetes y cosas que no veo como míos", a separar sus percepciones de su anterior modo de interpretación y a mirar más directamente a los otros así como a sí misma. De este modo ha llegado a observar "defectos" en su madre, a la que considera infinitamente generosa, "porque no le preocupa si se causa un daño al dar a los demás. No se da cuenta; bueno, sí se da cuenta, de que al hacerse daño, también daña a las personas que están muy cerca de ella". Medido por una norma de cariño, el ideal de autosacrificio de Claire cede

ante una visión de "una familia en que a todos se alienta a llegar a ser individuales y al mismo tiempo cada quien ayuda a los demás y también recibe ayuda de ellos".

Llevando esta perspectiva al dilema de Heinz, Claire identifica el mismo problema moral que la niña de once años, Amy, no enfocando el conflicto de derechos, sino la falta de respuesta. Claire cree que Heinz debiera robar la medicina ("La vida de su esposa era mucho más importante que los demás. Debió hacer cualquier cosa por salvarle la vida"), pero contrapesa la consideración de derechos con su propia interpretación. Aunque el farmacéutico "tenía un derecho, quiero decir, tenía un derecho legal, también pienso que tenía la obligación moral de mostrar compasión en este caso. No creo que tuviera derecho de negarse". Al unir la necesidad de acción de Heinz al hecho de que "la esposa necesitaba en este punto que él lo hiciera; ella no habría podido hacerlo, y a él le corresponde velar por lo que necesita", Claire elabora el mismo concepto de responsabilidad que fue articulado por Amy. Ambas equiparan la responsabilidad con la necesidad de respuesta que surge del reconocimiento de que otros cuentan con nosotros y que nosotros estamos en situación de ayudar.

Que Heinz ame o no a su mujer es algo que no afecta la decisión de Claire, no porque la vida tenga prioridad sobre el amor, sino porque su esposa "es otro ser humano que necesita ayuda". Así, el mandamiento moral de actuar no brota de los sentimientos de Heinz hacia su esposa, sino de su conciencia de sus necesidades, una conciencia mediada no por identi-

ficación sino por un proceso de comunicación. Así como Claire considera que el farmacéutico es moralmente responsable por su rechazo, así vincula la moral con la conciencia de la conexión, definiendo la persona moral como aquella que, al actuar, "considera seriamente las consecuencias para todos los interesados". Por consiguiente, critica a su madre por "descuidar su responsabilidad para consigo", y al mismo tiempo se critica a sí misma por descuidar su responsabilidad hacia los demás.

Aunque los juicios de Claire acerca del dilema de Heinz en su mayor parte no emboran en la escala de categorías de Kohlberg, su entendimiento de la ley y su capacidad de expresar su función en forma sistemática le valen una puntuación de madurez moral de la cuarta etapa. Cinco años después, entrevistada a la edad de 27 años, se pone en duda esta calificación, porque ella subordina la ley a las consideraciones de responsabilidad que imbuía sus ideas acerca del farmacéutico, de Heinz y de su esposa. Juzgando ahora la ley, en términos de a quién protege, extiende su ética de la responsabilidad a una visión más vasta de conexión social. Pero la disparidad entre esta visión y la concepción de justicia hace que baje su calificación en la escala de Kohlberg.

Durante el tiempo en que los juicios morales de Claire parecieron rebajarse, se resolvió su crisis moral. Habiendo seguido el curso de Kohlberg, ella sospechó que lo que había experimentado como crecimiento no era un progreso en términos de Kohlberg. Así, al recibir la carta en que se le pregunta si se sometería de nuevo a una entrevista, pensó:

> Dios mío, ¿qué pasará si he retrocedido? Me parece que en una etapa de mi vida, habría debido resolver estos dilemas con mucha más seguridad, y decir, "Sí, esto es absolutamente justo y esto es absolutamente injusto". Y ahora simplemente estoy hundiéndome más y más en la incertidumbre. No estoy segura de que eso sea bueno o malo en este punto, pero creo que ha sido, en este sentido, una dirección.

Contrastando una norma absoluta de juicio con su propia experiencia de la complejidad de la elección moral, ella plantea la pregunta sobre la dirección, la interpretación de su propio desarrollo.

La pregunta sobre la interpretación surge una y otra vez en el texto de su entrevista cuando tenía 27 años, ahora casada y a punto de empezar en la escuela de medicina; reflexiona sobre su experiencia de la crisis y descubre los cambios de su vida y de su pensamiento. Hablando del presente, dice que "las cosas han caído en su lugar", pero inmediatamente se corrige, ya que "esto suena como si alguien las hubiese arreglado, y no es eso lo que pasó". Sin embargo, el problema de la interpretación se centra en describir el modo de conexión. La conexión misma es obvia en el modo de descripción de sí misma que hace Claire cuando dice que "suena algo extraño" cuando se caracteriza como "Maternal, con todas sus connotaciones". Considerándose como "médica, como madre", dice que "me resulta difícil pensar acerca de mí misma sin pensar en las personas que me rodean, y a las que voy a dar algo". Como Amy, Claire vincula su experiencia de sí misma con actividades de atención y conexión. Uniendo la imagen de su madre con la de ella misma, se

mira como una médica maternal, preparándose, como Amy, a volverse una mujer de ciencia que cuide del mundo.

Al describir la resolución de una crisis que se extendió durante varios años, vuelve sobre sus pasos para explicar su descubrimiento de "que en todo había una dirección subyacente". La crisis comenzó en su segundo año de universitaria:

> Durante todo un fin de semana, no me levanté de la cama, porque no había ninguna razón. Simplemente, no pude obligarme a salir de la cama. No sabía qué haría si me levantaba, y casi todo mi segundo año fue así. No sabía qué estaba haciendo, qué razón había para hacer algo. Nada parecía embonar.

Uniendo su desesperanza a su sentido de desconexión, busca una palabra o una imagen que describa esa experiencia:

> No hubo en eso un punto de cambio; cuando me levanté de la cama, todo se había arreglado de nuevo. Eso ocurrió. No hubo una gran epifanía, simplemente surgió en mi cerebro, aunque por entonces no me pareció una experiencia poderosa. No pareció algo que me estuviera ocurriendo a mí. No. Parece como una muy poderosa experiencia. Fue algo real.

Al medir su propia experiencia contra las metáforas existentes de crisis de cambio, Claire se apresta a concluir que nada había ocurrido, o que lo que sucedió no fue poderoso ni real. No tocó el fondo, ni experimentó una epifanía ni "desesperación última".

> No me quedé en la cama, pensando que mi vida era totalmente inútil. No fue eso. No fue una profunda infelicidad. Simplemente, no fue nada. Tal vez eso sea la desesperación última, pero de momento no se siente. Supongo que eso me pareció algo porque yo estaba tan carente de sensaciones. Otra cosa era la extrema amargura y el extremo odio que yo sentía hacia [un pariente] que abandonó a la familia. Quiero decir, era todo lo contrario; era muy intenso.

No encontrando, ni en la ausencia de sentimiento ni en la presencia del odio, una manera de conectarse con otros, Claire interpreta su experiencia de la desesperación diciendo que brotó del sentido de desconexión que siguió, en parte, a la falla de las relaciones familiares.

El sentido de desconexión de los demás lleva a Claire a luchar por considerarse como "digna", digna de su propia atención y, así, justificar el actuar en su propio bien. Al describir el proceso en el cual llegó a arriesgarse a hacer lo que quería hacer, indica cómo en este proceso cambió su concepto de la moral. Mientras que antes solía describir a la persona buena como "la persona que hace el mayor bien a los demás", ahora hace que la moral dependa del entendimiento que brota de la experiencia de la relación, que considera la capacidad "de comprender lo que alguien más está experimentando" como requisito para la respuesta moral.

Impaciente ahora por el dilema de Heinz, Claire lo estructura en claro contraste entre la vida de la esposa y la codicia del farmacéutico, viendo en el afán de lucro de éste, una falta de comprensión así como de respeto. La vida vale más que el dinero porque "todo

el mundo tiene derecho a vivir". Pero luego cambia de perspectiva y dice: "no estoy segura de que lo diría de ese modo". Al corregirse, remplaza la jerarquía de derechos por una red de relaciones. Por medio de este reemplazo, desafía la premisa de la separación subyacente en el concepto de derechos y articula un "principio guía de conexión". Percibiendo las relaciones como básicas, y no como derivadas de la separación, considerando la interdependencia de las vidas de las personas, reflexiona "sobre cómo son las cosas" y "cómo debieran ser las cosas" como una red de interconexión en que "cada quien pertenece a ella y todos procedemos de ella". Contra esta concepción de la realidad social, los derechos del farmacéutico aparecen en una contradicción fundamental. Considerando la vida como dependiente de la conexión, como sostenida por las actividades de atención y cuidado, basada en un vínculo de apego y no en un contrato y un acuerdo, cree ella que Heinz debiera robar la medicina, ya sea que ame o no a su esposa, "por virtud de que los dos están allí." Aunque a una persona pueda no simpatizarle otra, "tenemos que amar a alguien más, porque somos inseparables de ellos. En cierto modo, es como querer a nuestra mano derecha; es parte de nosotros. Esa otra persona es parte de la colección gigantesca de todos". Presenta así una ética de la responsabilidad que brota de una conciencia de la interconexión: "El desconocido es otra persona que pertenece a tal grupo, personas con quienes estamos conectados por virtud de ser otra persona".

Claire describe la moral como "la tensión constante entre ser parte de algo mayor y una especie de entidad

autocontenida" y considera que la capacidad de vivir con tal tensión es la fuente del carácter y la fuerza moral. Esta tensión se encuentra en el centro de los dilemas morales a los que se ha enfrentado, que fueron conflictos de responsabilidad correspondientes a una cuestión de verdad y que giraron en torno del reconocimiento de la relación. El problema de la verdad le resultó evidente cuando, saliendo de la universidad, trabajó como consejera en una clínica en que se practicaban abortos y se le dijo que si una mujer deseaba ver lo que evacuaba su útero, se le debía decir: "No puede usted ver nada ahora. En este punto, parece como gelatina." Como esta descripción chocaba con el torbellino moral que Claire sentía al trabajar en la clínica, decidió que "había de hacer frente a lo que estaba pasando". Así, decidió ver un feto evacuado en un aborto avanzado y, al hacerlo, se percató de que:

> Simplemente, no puede seguir engañándose y decir que no había nada en el útero más que una manchita. Esto no es cierto, y yo sabía que no lo era, pero, de algún modo, tuve que verlo, y sin embargo, al mismo tiempo, yo sabía que eso era lo que estaba pasando. También creía que era justo. Debía ocurrir. Pero no pude decir: "Bueno, esto es lo justo y aquello es lo injusto." Consecuentemente me sentía desgarrada.

Cuando Claire medía visualmente el mundo y se basaba en sus percepciones para definir lo que estaba ocurriendo y lo que era verdad, se disolvían los absolutos del juicio moral. Como resultado, estaba "constantemente desgarrada", sin poder salir de la incerti-

dumbre con respecto a la cuestión del aborto, pero también logró actuar en forma más responsable:

> Luché mucho con ello. Por fin, simplemente tuve que reconciliarme conmigo misma; en realidad creo esto, pero no es cosa fácil que pueda decirse sin emoción y tal vez sin arrepentimiento; sí, la vida es sagrada, pero también es importante la calidad de la vida y tiene que ser el determinante en este caso particular. La calidad de la vida de esa madre, la calidad de la vida del niño nonato: he visto demasiadas fotos de bebés en botes de basura y ese tipo de cosas, y es muy fácil decir, "Bueno, o esto o lo otro," y no es así. Y yo debo poder decir, "Sí, esto es dar muerte, hablemos claro, pero estoy dispuesta a aceptarlo, pero estoy dispuesta a seguir adelante, y es difícil." No creo poder explicarlo. Realmente, no creo poder verbalizar la justificación.

La incapacidad de Claire para articular su posición moral se basa, en parte, en el hecho de que el suyo es un juicio contextual, sujeto a los detalles de tiempo y espacio siempre contingentes de "esa madre" y del "niño nonato" y así, se resiste a una formulación categórica. Para ella, las posibilidades de la imaginación superan la capacidad de generalización. Pero este sentido de ser incapaz de verbalizar o de explicar las razones de su participación en el asesoramiento para el aborto, incapacidad que podría reflejar lo inadecuado de su pensamiento moral, también puede reflexionar el hecho de que no encuentra en el mundo una validación para la posición que ella está tratando de expresar, una posición que no es pro-vida ni pro-elección, sino basada en un reconocimiento de la continua relación entre la vida de la madre y la vida del niño.

Así, Claire presenta el dilema no como una pugna de derechos sino como un problema de relaciones, centrado en la cuestión de la responsabilidad a la que, a la postre, hay que enfrentarse. Si no puede sostenerse el apego, el aborto puede ser la mejor solución, pero en uno y otro caso la moral se encuentra en reconocer la conexión, asumir responsabilidad por la decisión de abortar o asumir la responsabilidad de cuidar al niño. Aunque hay veces en que "matar así es necesario, pero no debe ser demasiado fácil", como "si le quitaran algo a uno. Si el feto es simplemente gelatina, eso se lo quitan a uno. El sudeste de Asia está más alejado de uno". Así, la moral y la conservación de la vida dependen de sostener la conexión viendo las consecuencias de la acción al mantener intacta la red de relaciones, "no permitiendo que otro dé muerte, en favor de nosotras, sin asumir la responsabilidad". Una vez más, un juicio absoluto cede ante la complejidad de las relaciones. El hecho de que la vida esté sostenida por la conexión le hace afirmar el "nexo sagrado", y no "lo sacrosanto de la vida a toda costa", y una ética de responsabilidad, siempre consciente de la cuestión de los derechos.

El problema de la verdad también se planteó a Claire cuando una amiga le pidió escribir una recomendación para un empleo, creando un dilema similar al que Amy describió. Mientras que Amy se preguntaba si "debía conservar la amistad o la justicia", aunque al final se volvió cuestión de responder a los demás y así, conservar la paz consigo misma, la cuestión de la honradez estuvo, desde el principio, en el meollo de la preocupación de Claire: "¿Cómo puedo ser sincera y al mismo tiempo hacerle justicia a ella?" Pero la cuestión de la

justicia era cuestión de responsabilidad, que brotó del reconocimiento de que sus acciones al establecer tal amistad habían desencadenado una serie de expectativas, haciendo a su amiga creer que podía depender de la ayuda de Claire. Claire, comprendiendo que "realmente no le gustaba" su amiga y que sus sistemas de valores eran "muy distintos", también reconoció la realidad de la relación y la imposibilidad de ser, al mismo tiempo, honrada e imparcial. La cuestión de qué hacer dependía de un juicio del daño relativo que sus acciones podrían causar, a la amiga y a las personas cuyas vidas serían afectadas si la amiga lograba conseguir el trabajo. Decidiendo que en esta situación escribir la carta era la solución mejor, se percató de que el dilema se habría podido evitar "siendo un poco más honrada con ella desde el primer día".

Con la cuestión de la honradez, Claire llega al fin al drama del "Sr. Justo" y "Sr. Injusto", drama que une los diversos temas de relación, responsabilidad e interpretación, personalizando la cuestión de la verdad moral en lugar de objetivar la cuestión de las relaciones personales. El Sr. Justo, como Anne en el cuento de Horner, ocupaba el primer lugar de la escuela de medicina y "detestaba no disponer de todo su domingo para estudiar", dado su deseo de seguir en el primer lugar. Por consiguiente, los sábados por la noche volvía a dormir en su propia cama, dejando que Claire no sólo se sintiera sola y abandonada, sino también "egoísta" y "equivocada":

> ¿Qué me pasa, que todavía deseo más? Obviamente hay algo. Soy una persona terriblemente egoísta, y

nunca me enfrento realmente al hecho de que había algo evidentemente mal en la relación.

Como resultado de esta experiencia, empezó a sospechar que el Sr. Justo no era "el indicado para mí". Pero, no queriendo poner fin a la relación, se volvió, en cambio, hacia el Sr. Injusto:

> Ya en el último año de escuela, eso simplemente estalló, pero yo, en lugar de decir, "Estoy afirmándome a mí misma, no voy a soportar esto más", llevé adelante aquel sórdido asunto y se lo arrojé a él. No sólo se lo arrojé, sino que fui a él bañada en lágrimas y se lo confesé, por lo que me sentí divinamente, todo estuvo subconscientemente calculado para que le doliera.

Claire empieza por describir el conflicto o el dilema como una disparidad entre juicio y acción, dada su "muy estricta índole de sentimientos monógamos bastante extraños", pero luego añade que el verdadero conflicto fue entre dos imágenes de sí misma, "la cosa pura y virginal y este otro lado de mí misma que empezaba a florecer". El problema surgió porque ella "no fue capaz de tomar una decisión cuando hubiera querido". Estancada entre dos imágenes de sí misma, se dejó atrapar entre dos mundos de relaciones:

> No estaba yo dispuesta a abandonar la primera relación porque representaba muchas cosas. Este era el Sr. Justo para todos menos para mí, que sabía demasiado. Y el otro tipo, que en contraste, era claramente el Sr. Injusto, como que representaba la misma

clase de cosa animal por entonces para mí, y tampoco pude abandonar eso.

Cuando Claire empezó a afrontar la disparidad dentro de su percepción de sí misma, también empezó a "ver que las normas morales impuestas por otros no necesariamente son las correctas para mí". Así, cuando el Sr. Justo resultó no ser tan justo, el Sr. Injusto no resultó tan injusto.

Enfocando sus acciones que revelaron el conflicto no resuelto que había dentro de sí misma, Claire dice que "las dos personas envueltas en tal conflicto eran yo misma y yo misma". Cuando explora la división interna, también explora el mundo de las relaciones, identificando su renuencia a "asumir responsabilidad por mis acciones" con haber perpetuado un ciclo de daño:

> Ésa fue una parte de todo el problema de la relación, que yo no asumiera responsabilidad por mi parte en él. También, pienso que estuvo planeado para dañarlo tan profundamente como él me dañó a mí, aunque yo nunca había asumido la responsabilidad de hacer que él dejara de dañarme. Nunca dije: "Te quedas aquí este sábado o éste es el fin de nuestra relación". Sólo dos o tres años después comprendí lo que estaba pasando.

Claire, recordando el dilema del Sr. Justo y el Sr. Injusto, localiza el problema no sólo en el hecho de que ella dejara de afirmarse, sino también en no comprender que "*debí* afirmarme a mí misma". Pero el acto de afirmación no es un caso de agresión, sino un acto de comunicación. Diciendo al Sr. Justo la verdad acer-

ca de sí misma, ella no sólo habría prevenido la agresión, sino que también le habría dado una oportunidad de respuesta. Cuando el "Yo" que hablaba claramente a los once años, se "confunde" en la adolescencia, la resolución de tal confusión ocurre mediante el descubrimiento de que la responsabilidad hacia sí mismo y la responsabilidad hacia otros están conectadas, en lugar de ser opuestas.

Describiendo a las personas a las que admira —su madre por "darse toda ella", su esposo, que "vive de acuerdo con lo que cree"—, Claire aspira para sí misma a una vida de integridad centrada en actividades de atención y cuidado. Esta visión queda iluminada por las acciones de una médica que, viendo la soledad de una anciana del hospital, "sale y le compra una lata de *root beer* y se sienta al lado de su lecho, para que no esté sola". El ideal de cuidado y atención es, por tanto, una actividad de relación, de ver y responder a la necesidad, de cuidar al mundo sosteniendo la red de conexión para que nadie se quede solo.

Aunque las verdades de la teoría psicológica han cegado a los psicólogos ante la verdad de la experiencia femenina, tal experiencia ilumina un mundo que los psicólogos han encontrado difícil de seguir, un territorio en que la violencia es rara y las relaciones parecen seguras. La razón de que la experiencia femenina haya sido tan difícil de descifrar o aun de discernir es que un cambio en las imágenes de las relaciones hace surgir un problema de interpretación. Las imágenes de jerarquía y de red, tomadas de los textos de fantasías y pensamientos de hombres y mujeres, transmiten diferentes maneras de estructurar las relaciones

que están asociadas con diferentes ideas de la moral y del ego; pero estas imágenes crean un problema de comprensión, porque cada una deforma la representación de la otra. Así como la cúspide de la jerarquía se convierte en el límite de la red y el centro de una red de conexión se convierte en parte intermedia de una progresión jerárquica, cada imagen marca como peligroso un lugar que la otra define como seguro. Así, las imágenes de jerarquía y de red imbuyen diferentes modos de afirmación y respuesta: el deseo de quedar solo en la cumbre y el consiguiente temor de que otros se acerquen demasiado; el deseo de ocupar el centro de la conexión, y el consiguiente temor de estar demasiado lejos de la orilla. Estos temores dispares de quedar encallado y atrapado hacen surgir diferentes retratos del logro y la afiliación, que conducen a distintos modos de acción y diferentes maneras de evaluar las consecuencias de la elección.

La reinterpretación de la experiencia femenina en función de sus propias imágenes de las relaciones aclara así tal experiencia y también ofrece una visión no jerárquica de la conexión humana. Puesto que las relaciones, cuando se plantean en la imagen de la jerarquía, parecen inherentemente inestables y normalmente problemáticas, su transposición a la imagen de la red transforma un orden de desigualdad en una estructura de interconexión. Pero el poder de las imágenes de jerarquía y de red, su evocación de sentimientos y su recurrencia en el pensamiento significan que estas dos imágenes están incrustadas en el ciclo de la vida humana. Las experiencias de desigualdad y de interconexión, inherentes a la relación de padres e

hijos, hacen surgir entonces la ética de justicia y atención, los ideales de relación humana: la visión de que uno mismo y los otros deben ser considerados de igual valor, y que, pese a las diferencias de poder, las cosas serán imparciales; la visión de que a todo el mundo habrá que responder e incluir, de que no se abandonará ni se causará daño a nadie. Estas visiones dispares reflejan, en su tensión, las verdades paradójicas de la experiencia humana: que nos conocemos como separados sólo hasta el punto en que vivimos en conexión con otros, y que experimentamos la relación tan sólo hasta el punto en que diferenciamos de nuestro Yo a los demás.

III. LOS CONCEPTOS DEL YO Y DE LA MORAL

Una estudiante universitaria responde así a la pregunta: "Si tuvieras que decir que significa para ti *moral*, ¿cómo lo resumirías?":

> Cuando pienso en la palabra *moral*, pienso en obligaciones. Habitualmente, pienso en ello como conflictos entre deseos personales y asuntos sociales, consideraciones sociales o deseos personales de una misma contra deseos personales de otra persona o personas, o lo que sea. La moral es todo ese ámbito de cómo decidimos estos conflictos. Una persona moral es la que decide, colocándose las más de las veces como igual. Una persona verdaderamente moral siempre considerará a otra persona como su igual... En una situación de interacción social, algo está moralmente mal cuando el individuo termina perjudicando a muchas personas. Y es moralmente justo cuando todo el mundo queda mejor parado.

Y sin embargo, cuando se le preguntó si podía pensar en alguien a quien considerara una persona auténticamente moral, replicó: "Bueno, inmediatamente pienso en Albert Schweitzer, porque obviamente dio su vida para ayudar a los demás." Obligación y sacrificio predominan sobre el ideal de igualdad, fijando en su pensamiento una contradicción básica.

Otra estudiante responde a la pregunta "¿Qué signi-

fica decir que algo es moralmente bueno o malo?", hablando también de responsabilidad y obligaciones:

> Eso tiene que ver con responsabilidad, obligaciones y valores, principalmente valores... en mi situación en la vida, yo relaciono la moral con las relaciones interpersonales que tienen que ver con el respeto a la otra persona y a mí misma *(¿Por qué respeto a otros?)*. Porque tienen una conciencia o sentimientos que es posible herir, una conciencia que es posible lastimar.

La preocupación de perjudicar a los demás persiste como tema principal en las respuestas de otras dos estudiantes a la pregunta, "¿Por qué ser moral?"

> Millones de personas deben vivir unidas en paz. Yo personalmente no deseo dañar a nadie. Esta es una verdadera norma, una norma importante para mí. Está implícita en mi sentido de la justicia. No es bueno infligir dolor. Yo me conmuevo ante cualquiera que sufra dolor. No dañar a los demás es importante para mi propia moral privada. Hace años, me habría dejado caer de una ventana por no dañar a mi novio. Eso era patológico. Sin embargo, aún hoy, anhelo encontrar aprobación y amor, y no quiero enemigos. Tal vez por eso haya una moral: para que la gente pueda conquistar aprobación, amor y amistad.
>
> Mi principio fundamental es no dañar a nadie mientras no vaya contra mi propia conciencia y mientras sea fiel a mí misma... hay muchas cuestiones morales, como el aborto, el reclutamiento, la muerte, el robo, la monogamia... si en el caso de un problema controvertido como éstos, entonces siempre digo que depende de cada quien. El individuo ha de decidir y luego seguir su propia conciencia. No existen ab-

solutos morales. Las leyes son instrumentos pragmáticos, pero no son absolutos. Una sociedad viable no puede estar haciendo excepciones todo el tiempo, pero yo personalmente... temo estar encaminándome a una gran crisis con mi novio algún día, y alguien saldrá perjudicado, y a él le dolerá más que a mí. Siento la obligación de no causarle un dolor, pero también la obligación de no mentir. No sé si es posible no mentir y no dañar.

El hilo común que corre a través de estas afirmaciones es el deseo de no dañar a nadie y la esperanza de que en la moral se encuentre una manera de resolver conflictos, en que nadie salga dañado. Este tema fue independientemente introducido por cada una de las cuatro mujeres como el punto más explícito en su respuesta a una pregunta más general. La persona moral es la que ayuda a otras; bondad es servicio, cumplir con las propias obligaciones y responsabilidades hacia los demás, de ser posible sin sacrificio propio. Mientras que la primera de las cuatro mujeres termina negando el conflicto que inicialmente introdujo, la última prevé un conflicto entre seguir siendo fiel a sí misma y adherirse a su principio de no dañar a nadie. El dilema que pondría a prueba los límites de su juicio sería uno en que ayudar a otros fuera al precio de dañarse a sí misma.

La reticencia a adoptar una actitud ante "cuestiones controvertidas", una disposición a "hacer excepciones todo el tiempo" aparece repetidas veces en otras estudiantes universitarias:

Nunca siento que yo pueda condenar a nadie más. Mi posición es demasiado relativista. La idea básica

a la que me aferro es la santidad de la vida humana. Estoy inhibida cuando se trata de imprimir mis creencias a los demás. Nunca puedo afirmar que mi fe en una cuestión moral sea algo que otros deban aceptar. No creo en absolutos. Si hay un absoluto para las decisiones morales, es la vida humana.

Pero, como dice una estudiante graduada de treinta y un años, al explicar por qué le sería difícil robar un medicamento para salvar su propia vida, pese a que cree que sería justo robar por otros: "Simplemente es muy difícil defenderse contra las reglas. Quiero decir, vivimos de acuerdo con un consenso, y si emprendemos una acción simplemente para nosotros mismos, por nosotros mismos, en ello no hay consenso, y esto es relativamente indefendible hoy, en esta sociedad".

Lo que surge en estas voces es un sentido de vulnerabilidad que impide a estas mujeres adoptar una actitud, lo que George Eliot considera como la "susceptibilidad" de la muchacha a los juicios adversos de otros, lo que surge de su falta de poder y su consecuente incapacidad "de hacer algo en el mundo" (p. 365). La renuencia a hacer los juicios morales que Kohlberg y Kramer (1969) y Kohlberg y Gilligan (1971) asocian a la crisis adolescente de la identidad y la creencia adopta la forma, en los hombres, de poner en duda el propio concepto de moral. Pero la renuencia de estas mujeres a juzgar a los demás se basa, antes bien, en su incertidumbre acerca de su derecho de hacer enunciados morales, o tal vez, del precio que para ellas parece entrañar semejante juicio.

Cuando las mujeres se sienten excluidas de toda

participación en la sociedad, se consideran sujetas a un consenso o juicio hecho e impuesto por los hombres, de cuya protección y apoyo dependen y por cuyos apellidos son conocidas. Una divorciada de mediana edad, madre de hijas adolescentes y residente en una elegante comunidad universitaria, nos cuenta esta historia:

> Como mujer, siento que nunca comprendí que yo era una persona, que podía tomar decisiones y tenía el derecho de tomarlas. Siempre sentí que eso pertenecía a mi padre o a mi esposo, en alguna forma, o a la Iglesia, que siempre estaba representada por un clérigo varón. Ellos fueron los tres hombres de mi vida: padre, esposo y clérigo, y ellos tenían mucho que decir acerca de lo que yo debía o no debía hacer. Eran figuras realmente autoritarias, que yo acepté. Sólo después se me ha ocurrido que yo nunca me revelé contra ello, y mis hijas están mucho más conscientes de esto, no en el sentido militante, sino tan sólo en el sentido de reconocerlo... Todavía me ocurren cosas, en vez de hacer yo que me ocurran, en vez de tomar decisiones, aunque sé todo lo que se puede saber acerca de decisiones. Conozco los procedimientos, los trámites y todo. *(¿Tiene usted alguna clave acerca de por qué puede ser esto?)* Bueno, creo que en un sentido hay menos responsabilidad en ello; porque si yo tomo una decisión tonta, he de pagar las consecuencias. Si me ocurre a mí, bueno, entonces puedo quejarme acerca de eso. Creo que si no crecemos sintiendo que se pueden tomar decisiones, no tendremos el sentido de asumir una responsabilidad emocional. Con este sentido de elección viene el sentido de responsabilidad.

La esencia de la decisión moral es el ejercicio de la elección y la disposición a aceptar las responsabilidades

de dicha elección. Hasta el punto en que las mujeres se imaginen que no tienen elección, correspondientemente se excusan de la responsabilidad que entraña tal decisión.

Pueriles en la vulnerabilidad de su dependencia y en su consiguiente temor al abandono, afirman que sólo desean complacer, pero a cambio de tal bondad esperan ser amadas y atendidas. Éste es, entonces, un "altruismo" siempre en peligro, pues presupone inocencia en constante peligro de quedar comprometida por una conciencia del trueque que se ha hecho. Cuando se le pidió describirse a sí misma, respondió una estudiante universitaria:

> He oído hablar de la teoría de pelar la cebolla. Me miro a mí misma como una cebolla, como un bloque de diferentes capas. Las capas exteriores son para la gente que no conozco muy bien, lo agradable, lo social; y al penetrar más, hay más capas para personas a las que conozco, y a quienes las muestro. No estoy segura acerca del centro, de si hay un núcleo o si sencillamente recogí todo al ir creciendo, estas distintas influencias. Pienso que tengo una actitud neutral hacia mí misma, pero no pienso en términos de bueno y malo. El bien... trato de ser considerada y pensar en otras personas, y trato de ser justa en situaciones y ser tolerante. Empleo las palabras, pero me esfuerzo de veras por vivir prácticamente. Las cosas malas... no estoy segura de que sean malas, si son altruistas o si estoy haciéndolas básicamente por la aprobación de los demás. *(¿Qué cosas son éstas?)* Los valores de acuerdo con los que trato de vivir. Tratan básicamente de relaciones interpersonales... Si yo estuviera haciendo las cosas por la simple aprobación, sería algo muy tenue. Si no reci-

biera la retroalimentación adecuada, allí podrían ir todos mis valores.

Casa de Muñecas, de Ibsen, muestra la explosión de un mundo semejante, mediante la erupción de un dilema moral que pone en duda el concepto de moral que se hallaba en su centro. Nora, la "esposa-ardillita", viviendo con su esposo como vivió con su padre, pone en acción este concepto de bondad y sacrificio y, con la mejor intención, toma la ley en sus propias manos. La crisis que sigue, dolorosísima para ella en su rechazo de esa bondad de la persona misma que era su receptora y beneficiaria, le hace rechazar el suicidio que ella había considerado inicialmente como su expresión última y, en cambio, decide buscar respuestas nuevas y más firmes a preguntas sobre identidad y creencia moral.

El tener una opción, y con ella el peso de la responsabilidad, ha invadido ahora el sector más privado del dominio de la mujer y amenaza con una explosión similar. Durante siglos, la sexualidad de las mujeres las anclaba en la pasividad, en una actitud receptiva, no activa, en que los acontecimientos de la concepción y el parto sólo podían ser controlados por una contención en que sus propias necesidades sexuales eran negadas o sacrificadas. El que semejante sacrificio entrañara, asimismo, un costo para su inteligencia, fue visto por Freud (1908) cuando relacionó la "indudable inferioridad intelectual de tantas mujeres con la inhibición del pensamiento impuesta por la supresión sexual' (p. 199). Las estrategias de contención y negativa que las mujeres han empleado en la política de las relaciones

sexuales parece similar a su evasión o retiro del juicio en el ámbito moral. La vacilación de las estudiantes universitarias a mostrar una fe, así fuese en el valor de la vida humana, como la renuencia a afirmar su propia sexualidad, revela un Yo incierto de su poder, renuente a enfrentarse a la elección y que evita toda confrontación.

Así, las mujeres tradicionalmente se han inclinado ante el juicio de los hombres, aunque a menudo implicando una sensibilidad propia que no está en armonía. Maggie Tulliver, en *The Mill on the Floss,* responde a las acusaciones que siguen al descubrimiento de su relación secreta con Phillip Wakeham accediendo al juicio moral de su hermano, mientras al mismo tiempo afirma un conjunto diferente de normas, que son testimonio de su propia superioridad:

> No quiero defenderme a mí misma... sé que he hecho mal... a veces, continuamente. Y sin embargo, a veces, cuando he hecho algo mal, ha sido porque sentía que tú estarías mejor si era yo quien lo sentía. Si *tú* tuvieses un día la culpa, si hubieses hecho algo muy malo, yo lo sentiría mucho por el dolor que te causaría; no quiero que se te acumulen castigos.

La protesta de Maggie es afirmación elocuente de la antiquísima escisión entre sentir y pensar, entre la justicia y la piedad, subyacente en muchos de los clichés y estereotipos concernientes a la diferencia entre los sexos. Pero considerada desde otro punto de vista, su protesta significa un momento de confrontación, que remplaza una anterior evasión. Esta confrontación revela dos modos de juzgar, dos interpretaciones diferentes

del dominio moral: una, tradicionalmente asociada a la masculinidad y el mundo público del deber social; la otra, a la femineidad y la intimidad de las relaciones domésticas. La ordenación del desarrollo de estos puntos de vista ha consistido en considerar el masculino como más adecuado que el femenino y, así, remplazar al femenino cuando la persona avanza hacia la madurez. Sin embargo, no es clara la reconciliación de estos dos modos.

La investigación efectuada por Norma Haan (1975), con estudiantes universitarios, y el estudio de Constance Holstein (1976) de adolescentes y de sus padres que duró tres años, revela que los juicios morales de las mujeres difieren de los de los hombres en la mayor medida en que los juicios de las mujeres van unidos a sentimientos de empatía y compasión cuando se trata de la resolución de dilemas reales y no hipotéticos. Sin embargo, mientras las categorías por las cuales se evalúa el desarrollo se deriven de investigaciones efectuadas con hombres, esta divergencia de las normas masculinas podrá verse tan sólo como una falla de desarrollo. Como resultado, el pensamiento de las mujeres es clasificado, frecuentemente, junto con el de los niños. Sin embargo, la ausencia de otras normas que pudiesen abarcar mejor el desarrollo de las mujeres no sólo señala las limitaciones de las teorías forjadas por hombres y validadas por muestras de investigación desproporcionadamente masculinas y adolescentes, sino también la timidez prevaleciente entre las mujeres, su renuencia a hablar públicamente con su propia voz, dados los frenos impuestos a ellas por su carencia de poder y la política de las relaciones entre los sexos.

Para llegar más allá de la pregunta "¿Hasta qué punto piensan las mujeres como los hombres, cuán capaces son de entregarse a la construcción abstracta e hipotética de la realidad?", es necesario identificar y definir las normas de desarrollo que abarcan las categorías del pensamiento de la mujer. Haan ha indicado la necesidad de derivar tales criterios de la resolución de los "dilemas morales de la vida real, que más frecuentemente ocurren, de preocupaciones interpersonales, empáticas, y de consideración hacia el prójimo" (p. 34) que durante largo tiempo han sido el centro de los intereses morales de la mujer. Mas, para derivar las normas de desarrollo basándose en el lenguaje del discurso moral de la mujer, antes es necesario ver si la interpretación del dominio moral por la mujer depende de un lenguaje diferente del de los hombres, y que merezca igual crédito en la definición del desarrollo. Y esto, a su vez, requiere encontrar lugares en que las mujeres tengan el poder de elegir y, por ello, estén dispuestas a hablar con su propia voz.

Cuando el control natal y el aborto ofrecen a las mujeres métodos eficaces para controlar su fertilidad, el dilema de la elección entra en un punto central de las vidas femeninas. Entonces, las relaciones que tradicionalmente han definido las identidades de la mujer y formado sus juicios morales ya no brotan inevitablemente de su capacidad reproductiva sino que se convierten en cuestiones de decisión, que ellas pueden dominar. Liberadas de la pasividad y reticencia de una sexualidad que las ata en dependencia, las mujeres pueden cuestionar, con Freud, qué es lo que desean, y pueden afirmar sus propias respuestas a tal pregunta. Sin embargo,

aunque la sociedad pueda sostener públicamente el derecho de la mujer a escoger por sí misma, el ejercicio de tal elección la pone, en privado, en conflicto con las cuestiones de la femineidad, particularmente la equiparación moral de bondad con autosacrificio. Aunque la afirmación independiente en juicio y acción es considerada como la señal de la edad adulta, antes bien ha sido en su cuidado y preocupación por los demás como se han juzgado las mujeres a sí mismas y han sido juzgadas.

El conflicto entre el Yo y los otros constituye, de esta manera, el problema moral central para las mujeres, planteando un dilema cuya resolución exige una reconciliación entre la femineidad y la adultez. A falta de semejante reconciliación, no es posible resolver el problema moral. La "buena mujer" evade toda afirmación, negando su responsabilidad al afirmar sólo que satisface las necesidades de los demás, mientras que la "mala mujer" abandona o renuncia a los compromisos que la atan al autoengaño y la traición. Es precisamente este dilema —el conflicto entre compasión y autonomía, entre virtud y poder— el que la voz femenina trata de resolver en su esfuerzo por reclamar su Yo y resolver el problema moral de manera que no dañe a nadie.

Cuando una mujer considera si debe llevar adelante su embarazo o abortar, piensa en una decisión que la afecta a la vez a ella y a otros y que toca directamente el típico problema moral del daño. Como la elección es suya en última instancia, y por tanto es una elección de la que es responsable, plantea precisamente aquellas preguntas de juicio que han sido más problemáticas para las mujeres. Se le pregunta entonces si quiere

interrumpir esa corriente de vida que durante siglos la ha sumergido en la pasividad de la dependencia, mientras al mismo tiempo le impone la responsabilidad del cuidado. De este modo, la decisión del aborto nos lleva hasta el núcleo de la aprehensión femenina, a lo que Joan Didion (1972) llama "la diferencia irreconciliable de ello, ese sentido de vivir la propia vida bajo el agua, esa oscura participación con la sangre y el parto y la muerte" (p. 14), a las cuestiones adultas de la responsabilidad y la elección.

El modo en que las mujeres se enfrentan a tales elecciones fue tema del estudio sobre el aborto, destinado a aclarar cómo las mujeres se plantean y resuelven las decisiones de abortar. Veintinueve mujeres, en una gama de edad de 15 a 33 años y con diversos antecedentes étnicos y de clase social, fueron seleccionadas para el estudio, por los servicios de asesoramiento sobre aborto y embarazo. Las mujeres participaron en el estudio por toda una variedad de razones: algunas, por obtener alguna clarificación con respecto a una decisión acerca de la que se encontraban en conflicto, algunas como respuesta al interés del asesor acerca de repetidos abortos, y otras para contribuir a la investigación que por entonces se realizaba. Aunque los embarazos ocurrieron en toda una variedad de circunstancias en las vidas de estas mujeres, se notaron ciertos hechos comunes. Las adolescentes a menudo no aplicaron ningún control natal porque negaron o desacreditaron su capacidad de tener hijos. Algunas mujeres quedaron embarazadas debido a la omisión de medidas contraceptivas en circunstancias en que no se había previsto una relación sexual. Algunos embarazos coincidieron con esfuer-

zos de parte de las mujeres por poner fin a una relación, y se les puede considerar como manifestación de ambivalencia o forma de poner la relación a una última prueba. Para estas mujeres, el embarazo parece una forma de poner a prueba la verdad, haciendo que el hijo sea su aliado en la búsqueda de apoyo y protección del hombre o, en su defecto, víctima y compañero del rechazo masculino. Por último, algunas mujeres quedaron embarazadas como resultado de una falla del control natal o de una decisión conjunta que después fue reconsiderada. De las 29 mujeres, cuatro decidieron tener su hijo, dos lo perdieron accidentalmente, 21 escogieron el aborto, y dos, que tenían dudas acerca de su decisión en la época de la entrevista, no pudieron ser localizadas después para la investigación ulterior.

Se entrevistó dos veces a las mujeres, primero en la época en que estaban tomando la decisión, en el primer trimestre de un embarazo confirmado, y luego al término del año siguiente. El procedimiento de referencia exigía que hubiese un intervalo entre el momento en que la mujer establecía contacto con una clínica o un consejero y la época en que se efectuó el aborto. Dado este factor y el hecho de que algunos consejeros consideraron que la participación en el estudio era un medio eficaz de intervención en una crisis, hay razones para creer que las mujeres entrevistadas se hallaban en un conflicto mayor del habitual acerca de esta decisión. Como el estudio enfocó la relación entre juicio y acción, y no la cuestión del aborto *per se*, no se hizo ningún esfuerzo por selecionar una muestra que fuera representativa de las mujeres que estuviesen considerando, buscando o teniendo un aborto. Así, los descu-

brimientos corresponden a las diferentes formas en que las mujeres piensan acerca de los dilemas de sus vidas, y no a las formas en que las mujeres en general piensan acerca de la decisión de abortar.

En la primera parte de la entrevista se pidió a las mujeres hablar de la decisión a la que se enfrentaban, cómo se estaban enfrentando a ella, las alternativas que estaban considerando, las razones en pro y en contra de cada opción, las personas afectadas, los conflictos que entrañaba y las maneras en que tomar esta decisión afectaría sus propias vidas y sus relaciones con otros. En la segunda parte de la entrevista, se pidió a las mujeres resolver tres hipotéticos dilemas morales, incluyendo el dilema de Heinz, tomado de la investigación de Kohlberg.

Al extender la descripción hecha por Piaget del juicio moral de los niños al juicio moral de adolescentes y adultos, Kohlberg (1976) distingue tres perspectivas sobre conflicto moral y elección. Vinculando el desarrollo moral en la adolescencia con el desarrollo del pensamiento reflexivo de esa época, Kolhberg llama preconvencional, convencional y postconvencional a estas tres visiones de la moral, para reflejar la expansión, en el entendimiento moral, de un punto de vista individual a uno social y luego a uno universal. En este esquema, la moral convencional, o la equiparación de lo recto o lo justo del mantenimiento de las normas y los valores sociales existentes, constituye siempre el punto de partida. En tanto que el juicio moral preconvencional denota una incapacidad de imaginar un punto de vista compartido o social, el juicio postconvencional trasciende esta visión. El juicio precon-

vencional es egocéntrico y deriva las estructuras morales de las necesidades individuales; el juicio convencional se basa en normas y valores compartidos por relaciones, grupos, comunidades y sociedades; y el juicio postconvencional adopta una perspectiva reflexiva sobre valores sociales, y forja principios morales que son de aplicación universal.

Este cambio de perspectiva hacia unas formas cada vez más diferenciadas, comprensivas y reflexivas de pensamiento aparece en las respuestas de las mujeres a dilemas tanto reales como hipotéticos. Pero así como las convenciones que moldean el juicio moral de las mujeres difieren de las que se aplican a los hombres, también así la definición femenina del dominio moral diverge de la que se derivó de los estudios de hombres. La interpretación que la mujer da al problema moral como problema de cuidado y responsabilidad en las relaciones, y no de derechos y reglas, vincula el desarrollo de su pensamiento moral con cambios en su entendimiento de la responsabilidad y las relaciones, así como el concepto moral como justicia vincula el desarrollo con la lógica de la igualdad y la reciprocidad. De este modo, subyacente en una ética de cuidados y atención hay una lógica psicológica de relaciones, que contrasta con la lógica formal de imparcialidad que imbuye el enfoque de la justicia.

Entre las mujeres, el planteamiento del dilema del aborto en particular revela la existencia de un distinto lenguaje moral cuya evolución revela una secuencia de desarrollo. Este es el lenguaje del egoísmo y la responsabilidad, que define el problema moral como problema de obligación de ejercer cuidado y no dañar a otros.

Causar un daño es considerado como egoísta e inmoral en su reflejo de la falta de interés, mientras que la expresión del cariño es interpretada como realización de una responsabilidad moral. El empleo reiterativo por las mujeres de las palabras *egoísta* y *responsable* al hablar de conflicto y elección moral, dada la subyacente orientación moral que refleja este lenguaje, aparta a las mujeres de los hombres a los que Kohlberg estudió, y señala un entendimiento distinto del desarrollo moral.

Las tres perspectivas morales reveladas por el estudio sobre la decisión del aborto denotan una secuencia en el desarrollo de una ética de cuidado y atención. Estas diferentes visiones del cuidado y las transiciones entre ellas surgieron de un análisis de las formas en que las mujeres aplicaban un lenguaje moral: palabras como *debiera, debo, mejor, justo, bueno* y *malo* por los cambios y giros que surgían en su pensamiento, y por la manera en que reflejaban tal pensamiento y lo juzgaban. En esta secuencia, un enfoque inicial de atender al Yo para asegurar la supervivencia va seguido por una fase de transición en que este juicio es tildado de egoísta. La crítica señala un nuevo entendimiento de la conexión entre el Yo y los otros, que es expresado por el concepto de responsabilidad. La elaboración de este concepto de responsabilidad y su función en una moral maternal que trata de asegurar la atención al dependiente y al que está en desventaja caracteriza la segunda perspectiva. En este punto, lo bueno es equiparado con la atención a los demás. Sin embargo, cuando sólo los demás quedan legitimados como receptores de las atenciones de la mujer, la exclusión de sí

misma hace surgir problemas de relaciones, creando un desequilibrio que inicia la segunda transición. La equiparación de la conformidad con la atención, en su definición convencional, y lo ilógico de la desigualdad entre los otros y Yo, llevan a una reconsideración de las relaciones, en un esfuerzo por aclarar la conjunción entre autosacrificio y cuidado, inherente a las convenciones de la bondad femenina. La tercera perspectiva enfoca la dinámica de las relaciones y disipa la tensión entre egoísmo y responsabilidad, mediante una comprensión de la interconexión entre los otros y el Yo. El cuidado se convierte en principio autoescogido de juicio que sigue siendo psicológico en su preocupación por las relaciones y la respuesta pero que se vuelve universal en su condena de la explotación y el daño. Así, una comprensión cada vez más adecuada de la psicología de las relaciones humanas —una creciente diferenciación del Yo y de los otros y una mayor comprensión de la dinámica de la interpretación social— permea el desarrollo de una ética de cuidado y atención. Esta ética, que refleja un conocimiento acumulativo de las relaciones humanas, gira en torno de una visión central: que el Yo y los otros son interdependientes. Las diversas formas de pensar en esta conexión o en los diferentes modos de su aprehensión marcan las tres perspectivas y sus fases de transición. En esta secuencia, el hecho de la interconexión determina el conocimiento central y recurrente de que así como la incidencia de la violencia termina por ser destructiva para todos, así las actividades de atención elevan al Yo y a los otros.

En su planteamiento más sencillo, la decisión de abortar se centra en el Yo. La preocupación es prag-

mática y la cuestión es la supervivencia. La mujer enfoca el cuidar de sí misma porque siente que está sola. Desde esta perspectiva, *debiera* es indiferenciado de *debe*, y otras personas influyen sobre esta decisión sólo mediante su poder de afectar sus consecuencias. Susan, muchacha de dieciocho años, al preguntársele qué pensó al encontrarse embarazada, responde: "Realmente no pensé nada, salvo que no lo quería. *(¿Por qué?)* No lo quería, no estaba dispuesta para él, y el año siguiente será mi último año, y quiero ir a la escuela". Al preguntársele si hay una decisión correcta o una decisión justa acerca del aborto, responde: "No hay decisión correcta. *(¿Por qué?)* Yo no lo quería". Para ella, la cuestión de lo justo sólo surgiría si sus propias necesidades estuvieran en conflicto; entonces, habría de decidir qué necesidad tendría la precedencia. Este es el dilema de Joan, otra muchacha de 18 años, que considera que tener un niño no sólo es un modo de aumentar su libertad dándole "la perfecta oportunidad de casarse e irse de la casa", sino también como algo que limita su libertad "de hacer muchas cosas".

En este modo de interpretación, el Yo, único objeto de preocupación, se ve limitado por una falta de poder, surgida de sentirse desconectada y, en efecto, completamente sola. El deseo "de hacer muchas cosas" es constantemente frustrado por las limitaciones de lo que se ha hecho. Las relaciones, en su mayor parte, resultan decepcionantes: "Lo único que sacarás de salir con un muchacho es sufrir un daño". Como resultado, las mujeres en algunos ejemplos escogieron deliberadamente el aislamiento para protegerse. Al pedir que se describiera a sí misma a Martha, muchacha de 19 años

que se considera responsable de la muerte accidental de un hermano menor al que tenía especial cariño, ella responde:

> Realmente, no lo sé. Nunca pensé en ello. No lo sé. Conozco básicamente los lineamientos de un carácter. Soy muy independiente. Realmente no me gusta pedir nada a nadie, y soy una solitaria. Prefiero estar conmigo misma que con alguien más. Logro mantener mis amigos en número limitado, hasta tal punto que tengo muy pocos amigos. No sé qué más haya. Soy solitaria; me gusta serlo. Estoy aquí hoy, y ya me habré ido mañana.

La supremacía de la preocupación por la supervivencia es explícitamente reconocida por Betty, muchacha de diecisiete años, al juzgar sobre el dilema de Heinz acerca de robar un medicamento para salvar la vida de su esposa:

> Pienso que la supervivencia es una de las primeras cosas por las que luchamos en la vida. Creo que es lo más importante, más importante que robar. Robar puede ser malo, pero si hay que robar para sobrevivir, o hasta matar, eso es lo que hay que hacer... la conservación de sí mismo, pienso yo es lo más importante. Antes que nada en la vida.

En la transición que sigue a esta posición, aparecen por primera vez los conceptos de egoísmo y responsabilidad. Se refieren inicialmente al Yo, en una redefinición del interés propio que hasta ahora ha servido como base para el juicio. La cuestión de transición es de apego o conexión con otros. El embarazo pone en

relieve esta cuestión, no sólo representando una conexión inmediata, literal, sino también afirmando de la manera más concreta y física la capacidad de asumir un papel femenino adulto. Aunque tener un hijo parece ofrecer, al principio, un respiro a la soledad de la adolescencia y resolver conflictos de dependencia e independencia, en realidad la continuación de un embarazo de adolescencia generalmente confunde esos problemas, aumentando el aislamiento social y obstaculizando pasos ulteriores hacia la independencia.

Ser madre en el sentido social así como en el físico requiere asumir la responsabilidad parental por el cuidado y protección de un hijo. Sin embargo, para poder cuidar a otro antes debemos ser capaces de cuidar responsablemente de nosotros mismos. El paso de la niñez a la adultez, concebido como un paso del egoísmo a la responsabilidad, es expresado por Josie, muchacha de diecisiete años, al describir su respuesta al embarazo:

> Empecé a sentirme realmente bien por estar embarazada, en lugar de sentirme realmente mal, porque yo no estaba mirando con realismo la situación. Estaba mirándola desde mi propia clase de necesidades egoístas, porque estoy sola. Las cosas no iban realmente bien para mí, por lo que pensé que podría tener un bebé al que cuidar, o algo que fuera parte de mí, y eso me hizo sentir bien. Pero yo no estaba viendo el lado realista, la responsabilidad que habría de asumir. Llegué a la decisión de abortar porque comprendí cuánta responsabilidad va con un niño. Por ejemplo, estar siempre en casa; no es posible estar fuera de casa todo el tiempo, que es lo que me gusta hacer. Y decidí tomar una responsabilidad por mí misma, y tengo que decidir muchas cosas.

Describiendo su anterior modo de juicio, el deseo de tener un hijo como medio de combatir la soledad y establecer una conexión, Josie critica ahora ese juicio, tildándolo de "egoísta" y "poco realista". La contradicción entre el deseo de un hijo y el deseo de libertad, de "estar fuera de casa todo el tiempo" —es decir, entre conexión e independencia— se resuelve en función de una nueva prioridad. Al cambiar la norma de juicio, el dilema adquiere una dimensión moral, y el conflicto entre deseo y necesidad se presenta como una disparidad entre "querría" y "debería". En esta versión el "egoísmo" de una decisión caprichosa es contrapuesto a la "responsabilidad" de la elección moral:

> Lo que quiero hacer es tener el bebé, pero lo que siento que debo hacer, que es lo que necesito hacer, es abortar ahora mismo, porque a veces lo que se desea no es lo correcto. A veces lo que es necesario va antes de lo que se quiere, porque no siempre conduce a lo correcto.

El embarazo mismo confirma la femineidad, cuando Josie dice: "Empecé a sentirme realmente bien. Estando embarazada, empecé a sentirme mujer". Pero la decisión del aborto se vuelve para ella una oportunidad de ejercer, como adulto, la elección responsable:

> *(¿Cómo se describiría usted a sí misma?)* Me estoy mirando de manera distinta, en la medida en que tuve ante mí una decisión realmente difícil, y nunca tuve que tomar demasiadas decisiones difíciles en mi vida, y ahora tengo que hacerlo. Se ha necesitado cierta responsabilidad para ello. He cambiado de ese modo: tomando una decisión difícil. Y fue bueno.

> Porque antes no habría yo enfocado las cosas de manera realista, en mi opinión. Me habría decidido por lo que deseaba hacer y lo deseaba, aunque no fuera lo correcto. Así, veo que estoy madurando en mi forma de tomar decisiones y cuidar de mí misma, haciendo algo por mí misma. Creo que va a ayudarme de otras maneras, si tengo otras decisiones que tomar, que requerirán cierta responsabilidad. Y creo que puedo tomarlas.

En la epifanía de esta reconstrucción cognoscitiva, lo antiguo se transforma en lo nuevo. El deseo de "hacer algo por mí misma" permanece, pero cambian los términos de su realización. Para Josie, la decisión de abortar afirma su femineidad y su adultez en su integración de amor y responsabilidad. Lo moral, dice otra adolescente, "es la forma en que pensamos de nosotros mismos. Tarde o temprano hay que decidirse a empezar a cuidar de sí misma. El aborto, si se practica por las razones correctas, es ayudarse a empezar de nuevo y a hacer cosas distintas".

Como esta transición señala un aumento de la autoestima, necesita un concepto del Yo que incluya la posibilidad de hacer "lo correcto", la capacidad de ver en una misma el potencial de ser buena, y por tanto, digna de inclusión social. Cuando no existe tal confianza, pueden plantearse cuestiones de transición, pero queda obstaculizado el desarrollo. El no hacer esta primera transición, pese a un entendimiento de las cuestiones que abarca, queda ilustrado por Anne que, de poco menos de treinta años, lucha con el conflicto entre egoísmo y responsabilidad, pero no resuelve el dilema de si someterse o no a un tercer aborto:

Creo que tenemos que pensar en las personas afectadas, incluso en nosotras mismas. Tenemos responsabilidades ante nosotras. Y tomar una decisión correcta —cualquiera que sea— en esto, depende de nuestro conocimiento y conciencia de las responsabilidades que tenemos y de si podemos subsistir con el niño y lo qué hacer en nuestras relaciones con el padre, o cómo lo afectará emocionalmente.

Rechazando la idea de vender al bebé y "ganar mucho dinero en una especie de mercado negro... porque casi siempre yo opero según mis principios y me afectaría el pensar que estaba vendiendo mi propio hijo", Anne lucha con un concepto de responsabilidad que repetidas veces vuelve a la cuestión de su propia sobrevivencia. La transición parece bloqueada por una autoimagen que es insistentemente contradictoria:

(¿Cómo se describiría usted a sí misma?) Me veo a mí misma como impulsiva, práctica —esta es una contradicción— y moral y amoral, una contradicción. En realidad lo único que es consecuente y no contradictorio es el hecho de que soy muy perezosa, lo que, según me han dicho todos, es un síntoma de algo más que nunca he podido precisar. He necesitado de mucho tiempo para gustarme a mí misma. En realidad, hay veces que no me gusto, lo que creo que hasta cierto punto es saludable, y a veces pienso que me gusto demasiado, y probablemente me evado de mí misma demasiado, lo que evade la responsabilidad ante mí misma y otras personas que me quieren. Soy bastante infiel a mí misma. Hasta me cuesta trabajo pensar que soy un ser humano, simplemente porque ocurren tantas cosas malas y la gente es tan falsa e insensible.

Considerando que ella evita la responsabilidad, no puede encontrar una base para resolver el dilema del embarazo. Su incapacidad de llegar a un sentido claro de decisión sólo contribuye más a su sentido general de fracaso. Criticando a sus padres por haberla traicionado durante su adolescencia al obligarla a abortar una vez, lo que no deseaba, ahora se traiciona a sí misma, y también lo critica. A esta luz, no es sorprendente que piense en vender a su hijo, ya que cree que en realidad sus padres la vendieron para mantener su reputación.

La transición de la primera perspectiva a la segunda, el giro del egoísmo a la responsabilidad, es un paso hacia la participación social. Mientras que desde la primera perspectiva la moral es cuestión de sanciones impuestas por una sociedad de la que somos más esclavos que ciudadanos, desde la segunda perspectiva el juicio moral depende de normas y expectativas compartidas. En este punto, la mujer valida su afirmación de ser miembro de la sociedad mediante la adopción de valores sociales. El juicio consensual acerca de la bondad se vuelve la preocupación primordial, ahora que le parece que la supervivencia depende de ser aceptada por los demás.

Aquí se levanta la voz femenina convencional, con gran claridad, definiendo el Yo y proclamando su valor, sobre la base de su capacidad de cuidar a otros y protegerlos. La mujer concibe ahora un mundo imbuido por las suposiciones acerca de la bondad femenina que se reflejan en los estereotipos de los estudios de Broverman *et al.* (1972), en que todos los atributos deseables para las mujeres presuponen un otro: el recipiente del

"tacto, la bondad y fácil expresión de sentimientos" que permiten a la mujer responder sensiblemente mientras, a su vez, evocan un cuidado que satisface su "poderosa necesidad de seguridad" (p. 63). La fuerza de esta posición se encuentra en su capacidad de dar cariño y cuidado; lo limitado de esta posición se encuentra en la restricción que impone a la expresión directa. Ambas cualidades son elucidadas por Judy, de 19 años, que contrasta su propia renuencia a criticar a otros con la franqueza de su novio:

> Nunca quiero dañar a nadie, y lo digo todo en la forma más amable, y respeto las opiniones de los demás, y pueden hacer las cosas como quieran. Él, generalmente, dice las cosas muy claras. Hace muchas cosas en público que yo hago en privado. Así es mejor, pero yo nunca podría hacerlo.

Aunque claramente tiene una opinión, no la expresa, al menos no en público. Un interés por los sentimientos de los demás impone una deferencia a ellos a los que, sin embargo, ella critica, consciente de que con el nombre de consideración se ocultan una vulnerabilidad y una duplicidad.

En este punto del desarrollo surge un conflicto, específicamente por la cuestión de dañar a otros. Cuando no hay opción que pueda interpretarse como que va en interés de todos, cuando las responsabilidades entran en conflicto y la decisión entraña el sacrificio de las necesidades de alguien, entonces la mujer se enfrenta a la tarea, al parecer imposible, de elegir la víctima. Cathy, de 19 años, temiendo las consecuencias para sí misma de un segundo aborto, pero ante la

oposición de su familia y de su amante hacia la continuación del embarazo, describe así el dilema:

> No sé si hay opción. Es, simplemente, tener al niño o abortar; esto es lo que me queda. Creo que lo que me confunde es elegir entre dañarme a mí misma o dañar a quienes me rodean. ¿Qué es más importante? Si pudiese haber un justo medio sería magnífico, pero no lo hay. Es o bien dañar a alguien más o dañarme a mí misma.

Aunque la identificación femenina de bondad con autosacrificio claramente dicta la resolución "correcta" de este dilema, lo que está en juego puede ser mucho para la propia mujer y, en todo caso, el sacrificio del feto compromete el altruismo de un aborto motivado por su preocupación por los demás. Como la feminidad misma está en conflicto en un aborto que pretende ser expresión de amor y cariño, esta resolución fácilmente explota en su propia contradicción.

"Creo que nadie debiera tener que elegir entre dos cosas que ama", dice Denise, de 25 años, quien se sometió a un aborto que no quería porque sintió una responsabilidad no sólo hacia su amante sino hacia la esposa y los hijos de éste:

> Yo simplemente quería al niño, y en realidad no creo en abortos. ¿Quién puede decir cuándo empieza la vida? Pienso que la vida empieza con la concepción. Sentí que unos cambios ocurrían en mi cuerpo, y me entró el instinto de protección. Pero sentí una responsabilidad, mi responsabilidad si algo le pasaba [a su esposa]. Él me hizo sentir que yo tenía que hacer una elección y sólo había una elección que ha-

cer, y esa era pasar por el aborto, y siempre podría yo tener hijos en otra ocasión, y él me hizo sentir que si no abortaba, ello nos separaría.

La decisión de abortar era, a su parecer, una elección de no elegir con respecto al embarazo: "Esa fue mi elección: tuve que hacerlo". En cambio, decidió subordinar el embarazo a la continuación de unas relaciones que, según ella, abarcaban toda su vida: "Desde que lo conocí, él es mi vida. Lo hago todo por él; como que mi vida gira en torno suyo". Como ella deseaba tener el niño y también deseaba continuar su relación, cualquiera de las dos decisiones podía parecer egoísta. Además, como ambas opciones entrañaban un daño a alguien, ninguna podía ser considerada como moral. Ante una decisión que, en sus propios términos, era insostenible, ella trató de evitar la responsabilidad por la elección que hizo, presentando la decisión como un sacrificio de sus propias necesidades a las de su amante y la esposa de éste. Sin embargo, este sacrificio público en nombre de la responsabilidad engendró un resentimiento privado que estalló en ira, comprometiendo la relación misma que pretendía sostener:

Después, tuvimos una mala época porque —no me gusta decirlo, y no tuve razón—, pero yo lo culpé. Le eché toda la culpa a él, pero, en última instancia, yo tomé la decisión. Pude haber dicho, "Voy a tener al niño, me quieras o no", y simplemente no lo hice.

Una vez más embarazada por el mismo hombre, reconoce en retrospectiva que la elección fue suya en

realidad, al volver a lo que hoy le parece una perdida oportunidad de desarrollo. Tratando esta vez de tomar la decisión, y no de evitarla, ve la cuestión como cosa de "fuerzas", y lucha por liberarse de la impotencia que le causa su propia dependencia:

> Ahora mismo pienso en mí como alguien que puede ser mucho más fuerte. Por obra de las circunstancias, me dejo llevar por la corriente. Nunca tuve algo realmente mío... espero volverme fuerte, y tomar una gran decisión, correcta o incorrecta.

Como la moral del autosacrificio justificó su anterior aborto, ella suspende ahora tal juicio si va a exigir su propia voz y aceptar responsabilidad por su elección. Por tanto, pone en duda la suposición subyacente en su perspectiva anterior: que ella es responsable de las acciones de otros, mientras que otros son responsables de las elecciones que ella hace. Este concepto de responsabilidad, en retrospectiva en sus suposiciones acerca del control, disimula una afirmación como respuesta. Invirtiendo la responsabilidad, genera una serie de acciones indirectas, que a la postre dejan a todo el mundo sintiéndose traicionado y manipulado. La lógica de esta suposición es confusa, pues la moral del cuidado y la atención mutua está integrada en la psicología de la dependencia. La afirmación se vuelve potencialmente inmoral por su poder de hacer daño. Esta confusión ha sido captada en la definición dada por Kohlberg de la tercera etapa del desarrollo moral, que une la necesidad de aprobación con el deseo de cuidar y atender a otros. Así atrapada entre la pasividad de

dependencia y la actividad de cuidado, la mujer queda suspendida en una parálisis de iniciativa respecto a acciones y pensamientos. Así, Denise dice de sí misma que "se dejaba llevar por la corriente".

La fase de transición que sigue a este juicio queda marcada por un cambio de interés: de la bondad a la verdad. La transición empieza con una reconsideración de la relación entre el Yo y los otros, cuando la mujer empieza a analizar la lógica del autosacrificio al servicio de una moralidad del cuidado y la ayuda. En las entrevistas sobre el aborto, esta transición se anuncia con la repetición de la palabra *egoísta*. Volviendo a la iniciativa de juicio, la mujer empieza a preguntar si es egoísta o responsable, moral o inmoral, incluir sus propias necesidades dentro del marco de su cuidado y su preocupación. Esta pregunta la hace reexaminar el concepto de responsabilidad, yuxtaponiendo la preocupación por lo que otras personas sienten con un nuevo juicio interior.

Al separar la voz del Yo de las voces de los demás, la mujer pregunta si es posible ser responsable ante sí misma y ante los demás y, así, reconciliar la disparidad entre daño y atención. Ejercer semejante responsabilidad exige un nuevo tipo de juicio, que lo primero que pide es honradez. Para ser responsable de una misma, primero es necesario reconocer qué se está haciendo. La norma de juicio pasa, así, de la bondad a la verdad cuando lo moral del acto no se evalúa sobre la base de su apariencia a los ojos de los demás, sino por las realidades de su intención y su consecuencia.

Janet, católica, casada de 22 años, embarazada nuevamente dos meses después del nacimiento de su primer

hijo, identifica su dilema como cosa de elección: "Hay que decidir ahora; como ahora es posible el aborto, hay que tomar una decisión. Y si no hubiera aborto, no habría ninguna elección; se hace lo que se tiene que hacer". A falta de aborto legal, es necesaria una moral de autosacrificio para asegurar la protección y el cuidado al hijo dependiente. Sin embargo, cuando tal sacrificio se vuelve opcional, vuelve a plantearse de otra manera todo el problema.

La decisión de abortar es planteada por Janet, primero en función de sus responsabilidades hacia los demás, ya que tener un segundo hijo en este momento iría en contra de la opinión médica y agotaría los recursos emocionales y financieros de la familia. Sin embargo, dice, hay otra razón para abortar, "una especie de razón emocional. No sé si es egoísta o no, pero realmente me ataría, y en este momento no estoy dispuesta a quedar atada con dos".

Contra esta combinación de razones egoístas y responsables para abortar surge su creencia religiosa contra el aborto:

> Está uno suprimiendo una vida. Aunque no esté formada, es potencial, y para mí ya es cobrar una vida. Pero tengo que pensar en la mía, en la de mi hijo y en la de mi esposo. Y al principio yo creí que era por razones egoístas, pero no es así. También creo que hay algo de egoísmo. No quiero otro, ahora mismo; no estoy preparada para él.

Surge un dilema por la justificación de suprimir una vida. "No puedo negarlo, porque creo en esto, y si trato de disimularlo sé que voy a hacerme un lío.

Sería negar lo que realmente estoy haciendo". Al preguntarse a sí misma: "¿Estoy haciendo lo correcto? ¿Es moral?", Janet contrapone sus creencias sobre el aborto con su preocupación por la consecuencia de continuar el embarazo. Concluyendo que no puede ser "tan moralmente estricta que dañe a otras tres personas con una decisión simplemente por mis creencias morales, considera que la cuestión de la bondad sigue siendo crítica para su resolución del dilema:

> Allí está el factor moral. Para mí es suprimir una vida, y debo echarme esa decisión sobre mí misma, y tengo sentimientos al respecto, y hablé con un sacerdote. Pero él me dijo que allí está, y allí estará en adelante, y depende de la persona el poder vivir con esa idea y seguir creyendo que es buena.

Sin embargo, las normas de bondad se vuelven interiores puesto que la capacidad de abortar y aún considerarse buena depende de la cuestión del egoísmo. Al preguntársele si actuar moralmente es actuar de acuerdo con lo que es mejor para ella o si es cuestión de autosacrificio, responde:

> No sé si realmente comprendo la pregunta. En mi situación, cuando quiero abortar (y si no lo hiciera sería un autosacrificio), realmente estoy en mitad de esos dos caminos. Pero pienso que mi moral es fuerte y si no fuera por estas razones —la realidad financiera, física y también toda la familia—, no tendría que hacerlo, y entonces sería un autosacrificio.

La importancia de aclarar su propia participación en la decisión es evidente en su intento por evaluar sus

sentimientos para determinar si no está "ocultándolos" al decidir poner fin al embarazo. En la primera transición, de egoísmo a responsabilidad, las mujeres hacen listas para someter a su consideración necesidades que no sean propias. Pero en la segunda transición, de la bondad a la verdad, hay que descubrir deliberadamente las necesidades del Yo. Confrontando la realidad de su deseo de abortar, Janet se enfrenta al problema del egoísmo y cómo parece condicionar la "bondad" de su decisión. Pero la preocupación por el egoísmo cede, al final, ante una preocupación por la honradez y la verdad:

> Pienso que en cierto modo soy egoísta, y muy emotiva, y pienso que soy una persona muy real y una persona comprensiva, y que puedo enfrentarme bastante bien a situaciones de la vida, por lo que estoy basando una buena parte de ella en mi capacidad de hacer las cosas que considero justas y mejores para mí y todo aquel a quien afecten. Creo que fui muy justa conmigo misma acerca de la decisión, y realmente pienso que he sido sincera, no ocultando nada y mostrando todos los sentimientos que intervienen. Siento que es una decisión buena y honrada, una verdadera decisión.

Así, se esfuerza por abarcar las necesidades del Yo y de los otros, por ser responsable hacia los demás y, de esta manera, por ser "buena", pero también trata de ser responsable hacia sí misma, y de ese modo, ser "honrada" y "real".

Aunque, desde cierto punto de vista, prestar atención a nuestras propias necesidades es egoísta, desde otra perspectiva no sólo es honrado, sino justo. Esta es la

esencia del cambio transicional hacia un nuevo concepto de la bondad, que se vuelve hacia adentro al reconocer el Yo y aceptar la responsabilidad de la elección. La justificación externa, la preocupación por las "buenas razones" sigue siendo crítica para Janet: "Sigo pensando que el aborto es malo y lo será a menos que la situación pueda justificar lo que se está haciendo". Sin embargo, la busca de justificación produce un cambio de su pensamiento, "no drásticamente, sino un poco". Comprende que al continuar con el embarazo, no sólo se castigaría a sí misma sino también a su esposo, hacia quien ha empezado a sentirse "irritada". Esto la mueve a considerar las consecuencias posibles del autosacrificio, para sí misma y para los demás. Al final dice Janet: "Dios puede castigar, pero también puede perdonar". Lo que queda en duda para ella es si su súplica de perdón queda comprometida por una decisión que no sólo satisface las necesidades de otros sino que también es "justa y la mejor para mí".

La preocupación por el egoísmo y su equiparación con la inmoralidad recurren en una entrevista a Sandra, enfermera católica de veintinueve años, que explicó su llegada, para un aborto, con esta frase: "Siempre pensé que aborto era una palabra discreta para asesinato". Inicialmente, explica este asesinato como crimen en menor grado, porque "estoy haciéndolo porque tengo que hacerlo. No estoy haciéndolo porque quiero". De este modo, lo juzga como "no enteramente malo. Se puede canalizar que no es exactamente lo mismo". Puesto que "conservar al niño por muchas y muchas razones era algo impráctico, que había que excluir", considera que sus opciones son aborto o adopción. Ha-

biendo previamente dado un niño en adopción, encuentra que "psicológicamente no había manera de que yo pudiese soportar otra adopción. Necesité cerca de cuatro años y medio para enderezar mis ideas. Simplemente no podría yo volver a pasar por eso". La decisión se reduce así, a sus ojos, a una elección entre matar al feto o causarse un daño a sí misma. La decisión viene a complicarse más por el hecho de que llevar adelante el embarazo no sólo causaría un daño a ella sino a sus padres, con los que vive. Ante estas múltiples contradicciones morales, la honradez psicológica exigida por los consejeros finalmente le permite llegar a una decisión:

> Por mi parte, yo estaba haciéndolo no tanto por mí misma, estaba haciéndolo por mis padres. Iba a hacerlo porque el médico me dijo que lo hiciera, pero yo nunca resolví en mi cabeza hacerlo por mí. En realidad, tuve que sentarme a reconocer: "No, realmente no quiero seguir ahora el camino de la maternidad. Honradamente, no siento que quiera ser madre". Y realmente no fue malo decir eso. Pero no es así como yo me sentía hasta que hablé con [mi consejera]. Era horrible sentir eso, de modo que no iba yo a sentirlo y decidí bloquearlo.

Mientras su consideración sigue siendo "moral", el aborto puede justificarse sólo como acto de sacrificio, de someterse a la necesidad cuando la falta de elección suprime la responsabilidad. De este modo, ella puede evitar autocondenarse, ya que, "cuando se mete uno con la moral, se mete uno con el respeto propio, y si yo siento que algo es moralmente malo, entonces tiendo a perder parte de mi respeto propio como persona". Su

evasión de la responsabilidad, crítica para mantener la inocencia que considera necesaria para el respeto propio, contradice la realidad de su participación en la decisión de abortar. La hipocresía con que dijo ser víctima crea un conflicto que genera la necesidad de una comprensión más general. Ahora, debe resolver la naciente contradicción en su pensamiento entre los dos usos que da a los términos *bueno* y *malo:* "Estoy diciendo que el aborto es moralmente malo, pero la situación es justa, y voy a hacerlo. Pero lo que pasa es que al final tendrán que juntarse, y yo de algún modo haré que se junten". Al preguntársele cómo puede hacer eso, replica:

> Tendría que cambiar lo moralmente malo por moralmente bueno. *(¿Cómo?)* No tengo la menor idea. No creo que se pueda tomar algo que se siente moralmente malo porque la situación lo haga bueno, y juntar los dos. No van juntos, son opuestos. Simplemente no van juntos. Algo es malo, pero de pronto, porque una está haciéndolo, ya es bueno.

La discrepancia recuerda un conflicto similar al que se enfrentó por la cuestión de la eutanasia, a la que también consideró moralmente mala hasta que ella fue responsable de cuidar a "una pareja de pacientes que tenían electroencefalogramas planos, y vio lo que estaban haciendo a sus familias". Esta experiencia le hizo comprender que:

> En realidad no conocemos lo blanco y lo negro hasta que, de hecho, entramos en contacto con ellos y nos encontramos ante ellos. Si nos detenemos a pensar acerca de mis sentimientos sobre la eutanasia hasta

que me metí en eso, y luego mis sentimientos acerca del aborto hasta que me metí en eso, pienso que los dos fueron asesinatos. Bueno y malo, y no hay término medio, pero sí hay gris.

Al descubrir el gris y cuestionar los juicios morales que ella antes consideraba absolutos, confronta la crisis moral de la segunda transición. Ahora, las convenciones que en el pasado guiaron su juicio moral quedan expuestas a nuevas críticas, cuando ella cuestiona no sólo la justificación de dañar a otros en nombre de la moral, sino también "lo justo" de hacerse un daño. No obstante, para sostener tales críticas ante las convenciones que equiparan la bondad con el autosacrificio, Sandra debe verificar su capacidad de juicio independiente y la legitimidad de su propio punto de vista.

Nuevamente, la transición depende del concepto de sí misma. Cuando la incertidumbre acerca de ella impide que una mujer exija igualdad, la autoafirmación es blanco de la vieja crítica de egoísmo. Entonces, la moral que condena la autodestrucción en nombre del cuidado responsable no es rechazada como inadecuada, sino, antes bien, abandonada ante su amenaza para la supervivencia. La obligación moral, en lugar de extenderse para incluir al Yo, es totalmente rechazada cuando la falta de respuesta hace que la mujer ya no esté dispuesta a proteger a otros cuando ahora le parece que sería a sus expensas. A falta de moral, la supervivencia, por muy "egoísta" o "inmoral" que sea, vuelve como preocupación principal.

Ellen, música, de poco menos de treinta años, ilustra este callejón sin salida transicional. Habiendo llevado

una vida independiente y centrada en su trabajo, se consideraba "de bastante carácter, bastante controlada, bastante racional y objetiva", hasta que se vio envuelta en un intenso amor y descubrió en su capacidad de amor "una dimensión enteramente nueva" en sí misma. Reconociendo en retrospectiva "enorme ingenuidad e idealismo", ella mantuvo "vagas ideas de que algún día querría tener un hijo para concretar nuestra relación, habiendo asociado siempre un hijo con todos los aspectos creadores de mi vida". Renunciando, junto con su amante, al uso de contraceptivos porque, "como la relación era una especie de relación ideal en nuestra mente, nos gustó la idea de no emplear objetos extraños ni nada artificial", y pensó que había abandonado así todo control, quedando, en cambio "simplemente vaga y permitiendo que me arrastraran los acontecimientos". Cuando empezó a enfrentarse a "las realidades de tal situación": la posibilidad de embarazo y el hecho de que su amante era casado, descubrió que estaba ya embarazada. "Atrapada" entre el deseo de poner fin a una relación que "parecía cada vez más derrotista" y su deseo de un hijo, que "habría sido una conexión que durara largo tiempo", se siente paralizada por su incapacidad de resolver el dilema creado por su ambivalencia.

El embarazo crea un conflicto entre su creencia "moral" de que "una vez que ha comenzado cierta vida, no se la debe detener artificialmente", y su "pasmoso" descubrimiento de que, para tener al niño, necesitaría mucho más apoyo del que ella había pensado. Pese a su convicción moral de que "debe" tener al niño, duda de que psicológicamente puede enfrentarse a "tener sola

al niño, y asumir toda la responsabilidad por él". Surge así un conflicto entre lo que ella considera como su obligación moral de proteger la vida y su incapacidad de hacerlo en las circunstancias de este embarazo. Considerándolo como "mi decisión y mi responsabilidad por tomar la decisión sobre tener o no tener al niño", se esfuerza por encontrar una base viable sobre la cual resolver el dilema.

Capaz de argumentar a favor o en contra del aborto "con una lógica filosófica", Ellen piensa, por una parte, que en un mundo sobrepoblado sólo se deben tener hijos en condiciones ideales para cuidarlos; mas, por otra parte, que sólo se debe poner fin a una vida cuando es imposible mantenerla. Al preguntársele cuál es la diferencia entre lo que desea hacer y lo que piensa que debe hacer, describe el callejón sin salida al que recurrentemente se enfrenta:

> Sí, y siempre lo ha habido. Siempre me he enfrentado a esa situación precisa en muchas de mis decisiones, y he tratado de figurarme cuáles son las cosas que me hacen creer que éstas son cosas que yo debiera hacer, en oposición a lo que yo siento que quiero hacer. *(¿En esta situación?)* No está bien definido. Al mismo tiempo, deseo tener al niño y siento que debo tenerlo, pero también pienso que debo abortar, y lo deseo, pero quiero decir que éste es mi sentimiento más fuerte. No tengo suficiente confianza en mi trabajo, y en realidad de eso depende todo. El aborto resolvería el problema, y sé que no puedo enfrentarme al embarazo.

Considerando que el aborto es una solución "emocional y pragmática", y atribuyéndolo a su falta de

confianza en su trabajo, ella contrasta esta solución con la resolución "mejor pensada y más lógica y correcta" de su amante, quien piensa que ella debiera tener al niño y criarlo, con o sin su presencia o su apoyo financiero. Ante esta imagen de sí misma que refleja cómo, en el fondo, es generosa y buena, capaz de sostenerse a sí misma en su propia labor creadora y, por ello, capaz de satisfacer las necesidades de un niño sin imponer demandas a los demás, Ellen no cuestiona la imagen misma sino su propia capacidad para satisfacerla. Concluyendo que aún no es capaz de hacerlo, se reduce a sus propios ojos a lo que considera como una huida egoísta y muy comprometedora "por mi supervivencia". Pero dice:

> De una manera o de otra, voy a sufrir. Tal vez sufriré mental y emocionalmente por abortar, o sufriré lo que pienso que posiblemente sea algo peor. Por ello, supongo que es el menor de dos males. Creo que se trata de elegir el que podré resistir. Así es, realmente. Siento que es egoísta, porque tiene que ver con eso. Acabo de comprenderlo. Creo que tiene que ver con sobrevivir o no. *(¿Por qué es egoísta esto?)* Bueno, ya sabe usted, lo es. Porque me preocupa ante todo mi supervivencia, en oposición a la supervivencia de la relación o la supervivencia del niño, otro ser humano. Creo que estoy estableciendo prioridades, y creo que estoy poniendo ante todo mi necesidad de sobrevivir. Pienso que lo veo en términos negativos. Pero pienso en otras cosas positivas, que tal vez me quedará algo de vida. No lo sé.

Ante esta falta de cuidado, en las decepciones del abandono en que se buscaba una conexión, Ellen considera que la supervivencia depende de su trabajo, que

es "de donde yo derivo el significado de lo que soy. Este es el factor conocido". Aunque la incertidumbre de su trabajo haga precaria esta supervivencia, la decisión de abortar también es precaria por ser "sumamente introvertida". Abortar "será como dar un paso atrás" mientras que "seguir adelante para amar a alguien más y tener un hijo sería un paso al frente". La sensación de reducción que la ruptura de la conexión significa es evidente en su previsión del costo que entrañará el aborto:

> Probablemente lo que haré será cortar mis sentimientos, y no sé cuándo volverán o qué les ocurrirá después. Así, no siento absolutamente nada y probablemente sería muy fría y pasaría por ello fríamente. Cuanto más se hace una a sí misma, más difícil se vuelve volver a amar o volver a confiar o volver a sentir. Cada vez que me aparto de eso, es más fácil, no más difícil sino más fácil, evitar comprometerse en una relación. Y realmente me preocupa cortar todo ese aspecto del sentir.

Atrapada entre el egoísmo y la responsabilidad, incapaz de encontrar en las circunstancias de esta elección una manera de cuidar y atender que al mismo tiempo no sea destructiva, Ellen se enfrenta a un dilema que se reduce a un conflicto entre la moralidad y la supervivencia. La adultez y la femineidad se apartan en el fracaso de este intento de integración, cuando la decisión de trabajar se vuelve no sólo una decisión de renunciar a esta relación y a este hijo en particular, sino también a borrar la vulnerabilidad que engendran el amor y el cuidado.

Pero los problemas de esta comprensión hacen surgir

un atisbo de la tercera perspectiva, cuando cambia el enfoque, a la consideración de lo que constituye amor y cuidado. Sarah, de 25 años, que también pasa por una decepción, encuentra una manera de reconciliar los conceptos inicialmente diferentes de egoísmo y responsabilidad, mediante una comprensión transformada de las relaciones. Examinando las suposiciones subyacentes en las convenciones de la abnegación femenina y el autosacrificio moral, rechaza como inmorales estas convenciones, por su capacidad de hacer daño. Al elevar la no-violencia, el mandamiento contra hacer daño, al principio que gobierna todo juicio y acción moral, logra afirmar una igualdad moral entre ella y los demás e incluir a ambos en el ámbito del cuidado y la atención. Entonces, el cuidado se convierte en mandamiento universal, ética escogida por sí misma y liberada de su interpretación convencional, que conduce a un replanteamiento del dilema, en tal forma que permite asumir la responsabilidad por la elección.

En la vida de Sarah, el embarazo actual hace salir a la superficie la cuestión no resuelta de un embarazo anterior y de la relación en que ocurrieron ambos embarazos. Sarah había descubierto el primer embarazo cuando ella y su amante se separaron, lo que terminó en un aborto que experimentó como expresión para purgar su ira por haber sido rechazada. Recordando el aborto con alivio, no obstante describe aquella época de su vida como una en que "llegó al fondo". Habiendo esperando "dominar mi vida", en cambio reanudó la relación cuando el hombre reapareció. Dos años después, habiendo "dejado mi diafragma en el cajón", una vez más volvió a encontrarse embarazada. Aunque al

principio quedó "encantada" ante la noticia, su entusiasmo se disipó cuando su amante le dijo que la abandonaría si ella quería tener el niño. En estas circunstancias, ella volvió a pensar en un segundo aborto pero fue incapaz de cumplir con las citas repetidas que hizo, por su renuencia a aceptar la responsabilidad de dicha elección. Mientras que el primer aborto pareció "un honrado error", un segundo la haría sentir como "un matadero ambulante". Y como necesitaría apoyo económico inicial para criar al niño, su estrategia inicial consistió en llevar el problema a "los de la beneficencia", con la esperanza de que se negaran a aportar los fondos necesarios y así resolver el dilema:

> De ese modo, vea usted, me quitaría la responsabilidad de encima, y podría decir: "No fue mi culpa. El estado me negó el dinero y yo lo necesitaba". Pero resultó que sí era posible hacerlo y entonces me encontré donde había empezado. Y tenía yo una cita para el aborto, y estuve llamando y cancelándola, y luego volviendo a hacerla y cancelándola, y simplemente no podía decidirme.

Ante una elección entre los dos males de causarse un daño o poner fin a la vida incipiente del niño, Sarah reconstruye el dilema en tal forma que dé una nueva prioridad, según la cual pueda tomar una decisión. Al hacerlo, llega a considerar que el conflicto surge de una defectuosa concepción de la realidad. Recapitula la secuencia de desarrollo cuando primero considera y luego rechaza como inadecuadas las resoluciones basadas en sus sentimientos de soledad o su deseo de parecer buena a ojos de los demás. A la postre, pospone

estas consideraciones a la preocupación por la responsabilidad por sí misma así como hacia el padre y el niño:

> Bueno, los argumentos en favor de tener al niño son soltera, sola, mártir, esforzada, contando con el amor de este hermoso niño Gerber. Simplemente, más vida hogareña de la que hubiese tenido en mucho tiempo y básicamente fue eso, lo que resulta bastante fantástico. No es muy realista. Argumentos en contra de tener al niño: iba yo a apresurar el que parecía inevitable fin de la relación con el hombre que tengo actualmente. Habría de recurrir a la beneficencia.
>
> Mis padres me odiarían por el resto de mi vida. Perdería un empleo realmente bueno que ahora tengo. Perdería mucha independencia. Soledad. Y me encontraría en posición de pedir ayuda a mucha gente y durante mucho tiempo. El argumento contra el aborto es tener que enfrentarse a la culpabilidad. Y los argumentos en favor del aborto son que lograría manejar mi relación que se está deteriorando con "el padre", con mucho más capacidad y mucha más responsabilidad hacia mí y hacia él. No tendría que pasar por la constatación de que durante los siguientes 25 años de mi vida estaría castigándome por haber sido tan tonta que me dejé embarazar de nuevo y me obligué a criar un niño simplemente por haber hecho eso. Tener que enfrentarse a la culpa de un segundo aborto parecía no precisamente... bueno, no exactamente el menor de los dos males, pero sí el que me rendiría más personalmente a la larga porque, al pensar en por qué estoy ahora nuevamente embarazada y habiendo decidido después tener un segundo aborto, tendré que enfrentarme a algunas cosas acerca de mí misma.

Aunque Sarah no se "siente bien" ante la idea de un segundo aborto, concluye:

No me haría yo a mí misma ni al niño ni al mundo ningún favor teniéndolo. No necesito pagar mis deudas imaginarias al mundo con este niño y no pienso que sea justo traer un hijo al mundo y aprovecharlo con tal propósito.

Al pedírsele que se describa a sí misma, indica cuán íntimamente relacionada está su modificada interpretació moral con un cambiante concepto de sí misma:

He estado pensando mucho recientemente en eso, y aparece de modo distinto de la que es mi habitual percepción subconsciente de sí misma. Habitualmente, al pagar algún tipo de deuda, estar sirviendo a gente que realmente no es digna de mi atención, porque en algún momento de la vida creo que recibí la impresión de que mis necesidades realmente van después de las de los demás, y que si hago alguna exigencia a otros para satisfacer mis necesidades, seré culpable de ello y hundiré mi Yo en favor del de otros, lo que después ocasiona una reacción en mí, y siento mucho resentimiento hacia otros, para los que estoy haciendo cosas, lo que ocasiona fricción y el deterioro final de la relación. Y entonces, todo vuelve a empezar. ¿Cómo describirme a mí misma? Bastante frustrada y mucho más furiosa de lo que quisiera reconocer, mucho más agresiva de lo que reconozco.

Reflexionando sobre las virtudes que comprenden la definición convencional del ego femenino, definición que ella oyó expresar en la voz de su madre, dice: "Empiezo a pensar que todas estas virtudes realmente no me llevarán a ninguna parte. He empezado a notarlo". Unido a esta percatación va un reconocimiento de sus propias facultades y su valor, los cuales habían

sido excluidos de la imagen que ella previamente proyectaba:

> De pronto empiezo a comprender que las cosas que me gusta hacer, las cosas en que me intereso y las cosas en que creo y el tipo de persona que soy no son tan malos que constantemente deba yo quedarme en la alacena, dejando que se empolven. Valgo mucho más de lo que mis acciones pasadas han hecho que otros piensen.

El concepto de "buena persona", según Sarah, que antes se limitaba al ejemplo materno de trabajo arduo, paciencia y autosacrificio, cambia para incluir el valor que ella misma atribuye a la franqueza y la honradez. Aunque cree que esta nueva autoafirmación le hará "sentirse mucho mejor acerca de sí misma", reconoce que también la expondrá a críticas:

> Otros podrán decir, "¡Qué agresiva es, y eso no me gusta!", pero al menos sabrán que no les gusta. No dirán "Me gusta la forma en que se manipula a sí misma para caerme bien". Lo que deseo hacer es, precisamente, ser un tipo de persona más determinada y más singular.

Dentro de su antiguo marco, el aborto parecía un modo de "engañar", de salvarse de ser una persona responsable que "paga por sus errores y paga y paga, y siempre está allí cuando dice que estará allí, y aun cuando no lo diga, estará allí". Dentro del nuevo marco, su concepto de sí misma y de lo que "le conviene" está cambiando. Puede considerar este Yo naciente como "una buena persona" porque su concepto de la

bondad se ha extendido para abarcar el sentimiento del "propio valor", la sensación de que "no te vas a vender barata ni vas a hacer cosas que sabes que son realmente estúpidas y que no quieres hacer". Esta reorientación se centra en una nueva conciencia de la responsabilidad:

> Tengo esta responsabilidad hacia mí misma y, sabe, por una vez empiezo a comprender que eso realmente me importa. En lugar de hacer lo que quiero para mí misma y sentirme culpable por lo egoísta que soy, comprendo que es una forma muy habitual en que vive la gente: hacer lo que queremos porque sentimos que nuestras necesidades y nuestros deseos son importantes; aunque no sea para nadie más, sí para nosotros, y esa razón basta para hacer algo que queramos hacer.

Una vez que la obligación se extiende para incluir al Yo así como a los demás, se disuelve la disparidad entre egoísmo y responsabilidad. Aunque sigue en pie el conflicto entre el Yo y los otros, el problema moral queda reconstruido a la luz de la comprensión de que la presencia del dilema mismo impide una resolución no violenta. La elección de abortar llega a ser vista como una elección "grave", que afecta a la vez a una misma y a los demás: "Ésta es una vida que he cobrado, una decisión consciente de terminar, y eso es simplemente cosa seria, muy seria". Aunque aceptando la decisión del aborto como resolución sumamente comprometida, Sarah vuelve su atención hacia el embarazo, que para ella denota una falla de responsabilidad, no atender y proteger a otros y a sí misma.

Como en la primera transición, aunque ahora en distintos términos, el conflicto precipitado por el embarazo se empareja con el problema de cuestiones que son un problema para el desarrollo psicológico. Estas cuestiones se relacionan con el valor del Yo en relación con los otros, la afirmación del poder de elegir, y la aceptación de la responsabilidad por elegir. Al provocar una confrontación con la elección, la crisis del aborto puede convertirse en "algo muy propicio. Se puede aprovechar el embarazo como enseñanza, como punto de arranque, que lo hace útil en cierto modo". El mismo sentido de una posibilidad de crecimiento en esta crisis fue expresado por otra mujer, que por medio de este encuentro con la elección llega a un nuevo entendimiento de las relaciones, y habla de su sentido de "un nuevo principio", una oportunidad "de controlar mi vida".

Para Sarah, frente a un segundo aborto, el primer paso para controlar su vida es poner fin a la relación en que se ha considerado "reducida a una nulidad". pero haciéndolo de manera responsable. Reconociendo el daño como concomitante inevitable del rechazo, se esfuerza por minimizar tal daño enfrentándose a las necesidades de su amante "lo mejor que pueda, sin comprometerme a mí misma. Esto es importante para mí, porque hasta este punto de mi vida siempre he estado haciendo componendas, y no estoy dispuesta a hacerlas más". En cambio, intenta actuar "en forma decente y humana, que tal vez deje a una persona un poco quebrantada, mas no totalmente destruida". Así, la "nulidad" se enfrenta a su poder de destruir, que antes le había impedido toda afirmación, y considera

la posibilidad de un nuevo tipo de acción que deje intacto a ella y al otro.

La preocupación moral sigue siendo una preocupación por el daño cuando Sarah considera el dilema de Heinz en forma de esta pregunta: "¿Quién saldrá más dañado, el farmacéutico que pierde algún dinero, o la persona que pierde la vida?" El derecho a la propiedad y el derecho a la vida son sopesados no en abstracto, en función de una prioridad lógica, sino en lo particular, en las consecuencias reales que la violación de tales derechos tendrá sobre la vida de las personas en cuestión. El pensamiento de Sarah sigue siendo contextual y mezclado con sentimientos de atención y cariño, pero el imperativo moral de no dañar a nadie empieza a quedar imbuido por un entendimiento más completo de la dinámica psicológica de las relaciones.

Así, al liberarse de la intimidación de la desigualdad, finalmente pueden las mujeres expresar un juicio que antes habían retirado. Lo que las mujeres enuncian, por tanto, no es una nueva moral, sino una moral liberada de los frenos que antes confundían su percepción y obstaculizaban su expresión. La decisión de expresar y de asumir responsabilidad por el juicio brota de un reconocimiento de los costos psicológicos de la acción indirecta, para sí misma y para los demás, y por lo tanto, para las relaciones. La responsabilidad del cuidado incluye a la vez al Yo y a los otros, y el mandamiento de no causar daño, liberado de frenos convencionales, sostiene el ideal de cuidados y atención mientras enfoca la realidad de la elección.

La realidad del daño se centra en el juicio de Ruth, mujer casada de veintinueve años, madre de un niño

en edad preescolar, que se enfrenta al dilema planteado por un segundo embarazo, en un momento que entra en conflicto con su obtención de un grado universitario avanzado. Diciendo que "no puede hacer deliberadamente algo que es malo o que dañaría a otra persona porque no puedo vivir habiendo hecho eso", sin embargo, confronta una situación en que el daño es inevitable. Buscando la solución que mejor la proteja a sí misma y a los demás, define la moral en tal forma que combine el reconocimiento de la interconexión entre el Yo y los otros con una conciencia del Yo como el árbitro entre el juicio y la elección morales:

> La moral consiste en hacer lo apropiado y lo justo dentro de las circunstancias, pero idealmente, no debe afectar... iba yo a decir "no debe afectar negativamente a otra persona", pero esto es ridículo, porque las decisiones siempre afectarán a otros. Pero lo que estoy tratando de decir es que es la persona la que se encuentra en el centro de la toma de decisiones acerca de lo que es justo y es injusto.

La persona que se encuentra en el centro de esta cuestión particular acerca del aborto empieza por negar, pero después pasa a reconocer la naturaleza conflictiva tanto de sus propias necesidades como de sus diversas responsabilidades. Viendo el embarazo como manifestación del conflicto interno entre su deseo, por una parte, "de ser presidente de la universidad", y por otra, "de hacer cerámica y flores y tener mi hijo y quedarme en casa", Ruth lucha con la contradicción entre la femineidad y la adultez. Considerando el aborto como la "mejor" elección, porque "al final, significa

que por esta época del año próximo o por esta época dentro de dos semanas, será un peso menor sobre nosotros individualmente y sobre nosotros como familia no estar embarazada por esta vez", concluye:

> La decisión tiene que ser, ante todo, algo con que la mujer pueda vivir después, una decisión con la que de un modo u otro se pueda vivir, o al menos tratar de vivir, y debe estar basada en su forma de ser y en las otras personas que signifiquen algo en su vida.

Al comienzo de la entrevista, Ruth presenta el dilema del aborto en su interpretación femenina convencional, como conflicto entre su propio deseo de tener un hijo y el deseo de otros de hacer que ella complete su educación. Sobre la base de esta interpretación le parece "egoísta" llevar adelante el embarazo porque es algo "que quiero hacer". Sin embargo, cuando empieza a examinar sus pensamientos, abandona como falsa esta conceptualización del problema, reconociendo la verdad de su propio conflicto interno y elaborando las tensiones que siente entre su femineidad y la adultez de su vida de trabajo. Dice que "va en dos direcciones" y evalúa la parte de sí misma que es "increíblemente apasionada y sensible", su capacidad de reconocer y satisfacer las necesidades de otros. Considerando su "compasión" como "algo que no quiero perder", considera que la ha puesto en peligro al tratar de mejorar profesionalmente. De este modo, el autoengaño de su presentación inicial, su intento de sostener la ficción de su inocencia, brota de su temor a lo que significaría decir que no desea tener por ahora otro hijo:

> Sería reconocer ante mí misma que soy ambiciosa y que deseo poder y responsabilidad sobre otros y que deseo llevar una vida que se extiende de 9 a 5 cada día y por las noches y los fines de semana, porque eso es lo que significan el poder y la responsabilidad. Significa que mi familia pasaría necesariamente a segundo término. Habría un conflicto increíble sobre qué está en primer lugar, y no deseo eso para mí.

Al preguntársele por su concepto de "una persona ambiciosa", responde:

> Ser ambicioso significa ser voraz e insensible *(¿Por qué insensible?)* Porque eso significa que algunas personas quedan pisoteadas en el proceso. Alguien que va para arriba pisotea a otros, sea su familia o sus colegas o su clientela *(¿Inevitablemente?)*. No siempre, pero lo he visto con tanta frecuencia en mis escasos años de trabajo que me espanta. Es espantoso, porque no quiero cambiar así.

Como Ruth considera que la adquisición de poder de los adultos entraña la pérdida de la sensibilidad y la compasión femeninas, presenta el conflicto entre femineidad y adultez como problema moral. Luego, el problema del aborto dirige su atención hacia lo que significa en esta sociedad ser mujer y ser adulto, y el reconocimiento de la disparidad entre el poder y el cuidado a los demás inicia la búsqueda de una resolución que pueda abarcar femineidad y adultez, tanto en sus relaciones como en su trabajo.

Admitir la verdad de la perspectiva de las mujeres hacia la concepción del desarrollo moral es reconocer para ambos sexos la importancia, a lo largo de la vida, de la conexión del Yo y los otros, lo universal de la

necesidad de compasión y cuidado. El concepto del Yo separado y de unos principios morales no comprometidos por las limitaciones de la realidad es un ideal de adolescente, la elaborada filosofía de un Stephen Daedalus cuya huida sabemos que está en peligro. Erikson (1964), al contrastar la moral ideológica del adolescente con la ética adulta del cuidado a los demás, trata de enfrentarse a este problema de integración. Pero cuando traza una vía de desarrollo en que el único precursor de la intimidad del amor adulto y la generatividad del trabajo y las relaciones adultas es la confianza establecida en la infancia, y en que toda experiencia que intervenga queda marcada como paso hacia la autonomía y la independencia, entonces la separación misma se convierte en modelo y medida del crecimiento. Aunque Erikson observa que, para las mujeres, la identidad tiene tanto que ver con la intimidad como con la separación, esta observación no está integrada en su pauta de desarrollo.

La moralidad de la responsabilidad que las mujeres describen como su concepto del Yo, está aparte del sendero marcado hacia la madurez. Se muestra el avance hacia la madurez moral como si condujera a través del cuestionamiento adolescente de la moral convencional, hasta el descubrimiento de los derechos individuales. La generalización de este descubrimiento en un concepto de la justicia, con principios, queda ilustrada por la definición de moral dada por Ned, de cuarto año, en el estudio de estudiantes universitarios:

> La moral es una prescripción, algo que seguir, y la idea de tener un concepto de moral es tratar de figu-

rarse qué es aquello que la gente puede hacer para que la vida con los demás sea viable, establecer una especie de equilibrio, una armonía en que cada quien siente que tiene un lugar y una participación igual en las cosas. Hacer esto es como contribuir a un estado de cosas que vaya más allá de lo individual, a falta de lo cual el individuo no tiene oportunidad de autorrealizarse en ninguna forma. Justicia y moral son esenciales, me parece a mí, para crear el tipo de ambiente, la interacción entre personas que es indispensable para alcanzar la mayor parte de las metas individuales. Si queremos que otros no intervengan en nuestra búsqueda de aquello que estamos persiguiendo, hay que jugar a este juego.

En contraste, Diane, de poco menos de treinta años, define una moral no de derechos sino de responsabilidad, al explicar con claridad lo que hace moral un asunto:

Un sentido de tratar de descubrir un camino recto según el cual vivir, y tener siempre en mente que el mundo está lleno de problemas auténticos y reconocibles, y se encamina hacia alguna destrucción, y ¿es justo traer niños a este mundo cuando actualmente tenemos un problema de sobrepoblación, y es justo gastar dinero en un par de zapatos cuando ya tenemos otro, y otras personas están descalzas? Es parte de una visión autocrítica, parte de decir, "¿cómo estoy pasando mi tiempo y en qué sentido estoy trabajando?" Creo que tengo un verdadero afán, un auténtico afán maternal de cuidar de alguien... cuidar de mi madre, cuidar de niños, cuidar de los hijos de otros, cuidar de mis propios hijos, cuidar del mundo. Cuando me enfrento a cuestiones morales, me digo constantemente: "¿Estás cuidando

todas las cosas que consideras importantes, y en qué forma estás malgastándote y dejando pasar esas cuestiones?"

Aunque parece clara la naturaleza postconvencional de la perspectiva de Diane, su juicio de los dilemas morales no satisface las normas del pensamiento con principios en la orientación de la justicia. Sin embargo, este juicio refleja una concepción moral diferente, en que el juicio moral va orientado hacia cuestiones de responsabilidad y cuidado. La forma en que la orientación de la responsabilidad guía la decisión moral al nivel postconvencional queda ilustrada por Sharon, mujer de más de treinta años, al preguntársele acerca de la forma correcta de tomar decisiones morales:

> La única forma que yo conozco es tratar de estar tan alerta como sea posible, tratar de conocer la gama de lo que sentimos, tratar de considerar todo lo que está en cuestión, estar todo lo alerta que se pueda estar ante lo que está pasando, tan consciente como se pueda de por dónde vamos. *(¿Son estos principios los que te guían?)* El principio tendría algo que ver con la responsabilidad, la responsabilidad y la atención a sí misma y a los demás. Pero no se trata de que por una parte escojamos ser responsables y por la otra decidamos ser irresponsables. De las dos maneras se puede ser responsable. Por eso no sólo hay un principio que, en cuanto lo abrazamos, lo conservamos para siempre. El principio puesto aquí en práctica seguirá dejándonos con un conflicto.

El imperativo moral que surge repetidas veces en entrevistas con mujeres es un mandamiento de atención

y cuidado, una responsabilidad de discernir y aliviar las dificultades auténticas y reconocibles de este mundo. Para los hombres, el imperativo moral parece, antes bien, un mandamiento de respetar los derechos de los demás y, así, de proteger de toda intrusión los derechos a la vida y la autorrealización. La insistencia de las mujeres en el cuidado y la atención, al principio, es autocrítica, más que autoprotectora, mientras que los hombres conciben inicialmente la obligación hacia los demás negativamente, en función de no intromisiones. Por consiguiente, parecería que el desarrollo para ambos sexos entraña una integración de derechos y responsabilidades mediante el descubrimiento de la complementariedad de estas concepciones distintas. Para las mujeres, la integración de derechos y responsabilidades se logra mediante un entendimiento de la lógica psicológica de las relaciones. Este entendimiento modera el potencial autodestructivo de una moral autocrítica afirmando la necesidad de dar cuidado a todas las personas. Para los hombres, el reconocimiento mediante la experiencia de la necesidad de una responsabilidad más activa al atender a otros corrige la indiferencia potencial de una moral de no interferencia y desvía la atención de la lógica a las consecuencias de la elección (Gilligan y Murphy, 1979; Gilligan, 1981). En el desarrollo de un entendimiento ético postconvencional, las mujeres llegan a ver la violencia inherente a la desigualdad, mientras que los hombres llegan a ver las limitaciones de una concepción de la justicia cegada ante las diferencias en la vida humana.

Los dilemas hipotéticos, en lo abstracto de su presentación, despojan a los actores morales de la historia y

la psicología de sus vidas individuales, y separan el problema moral de las contingencias sociales de su posible surgimiento. Al hacerlo, estos dilemas son útiles para la destilación y el refinamiento de principios objetivos de justicia y para medir la lógica normal de la igualdad y la reciprocidad. Sin embargo, la reconstrucción del dilema en su particularidad contextual hace posible el entendimiento de la causa y la consecuencia que despierta esa compasión y esa tolerancia que repetidas veces se ha notado caracterizan los juicios morales de las mujeres. Sólo cuando se da una sustancia a las vidas estructurales de personas hipotéticas, es posible considerar la injusticia social que sus problemas morales puedan reflejar e imaginar el sufrimiento individual que su aparición puede significar, o su resolución engendrar.

La inclinación de las mujeres a reconstruir dilemas hipotéticos en términos de lo real, de pedir o aportar la información que faltaba acerca de la naturaleza de las personas y de los lugares donde viven, aparta su juicio del ordenamiento jerárquico de principios y los procedimientos formales de la toma de decisiones. Esta instancia en lo particular significa una orientación al dilema y a los problemas morales en general, que difiere de cualesquiera descripciones teóricas sobre el desarrollo. Por consiguiente, aunque varias de las mujeres del estudio sobre el aborto expresaron claramente una posición meta-ética postconvencional, ninguna de ellas puede considerarse como guiada por principios en sus juicios morales normativos de los dilemás hipotéticos de Kohlberg. En cambio, los juicios de las mujeres señalan una identificación de la violencia

inherente al dilema mismo, que consideraban que compromete la justicia de cualquiera de sus posibles resoluciones. Esta interpretación del dilema lleva a las mujeres a replantear el juicio moral, partiendo de una consideración del bien, hacia una elección entre diversos males.

Ruth, la mujer que habló de sus deseos conflictivos de llegar a presidente de la universidad o de tener otro hijo, considera que el dilema de Heinz es una elección entre el egoísmo y el sacrificio. Para que Heinz robara el medicamento, dadas las circunstancias de su vida, que ella infiere de su incapacidad de pagar dos mil dólares, tendría que "hacer algo que no va en su mejor interés, pues lo enviarán lejos de allí, y eso es un sacrificio supremo, sacrificio que yo diría que una persona verdaderamente enamorada estaría dispuesta a hacer". En cambio, no robar la medicina "sería egoísta de su parte. Tendría que sentirse culpable por no dar a su esposa una oportunidad de seguir viviendo". La decisión de Heinz, de robar, no es considerada en términos de la prioridad lógica de la vida sobre la propiedad, que justifica la acción sino, antes bien, en términos de las consecuencias reales que tendría sobre un hombre de medios limitados y escaso poder social.

Considerado a la luz de su probable resultado —su esposa muerta, o Heinz en prisión, embrutecido por la violencia de tal experiencia, y su vida comprometida por un antecedente penal, el dilema mismo cambia. Su resolución tiene menos que ver con el peso relativo de la vida y la propiedad en una concepción moral abstracta que con la colisión entre dos vidas, antes unidas pero ahora en la opción de que la continuación

de una vida sólo puede ocurrir a expensas de la otra. Esta interpretación pone en claro por qué los juicios giran en torno de la cuestión del sacrificio y por qué la culpa se vuelve concomitante inevitable de cualquier resolución.

Demostrando la reticencia notada en los juicios morales de las mujeres, Ruth explica su desagrado a juzgar en términos de su creencia:

> Pienso que la existencia de cada uno es tan distinta que me digo a mí misma, "Eso puede ser algo que yo no haría", pero no puedo decir que sea bueno o malo para tal persona. Sólo puedo enfrentarme a lo que es apropiado que yo haga cuando me enfrento a problemas específicos.

Al preguntársele si aplicaría a otros su propio mandamiento contra dañar a los demás, replica:

> No puedo decir que sea malo. No puedo decir que esto sea bueno o malo, porque no sé lo que hizo la persona o si la otra persona hizo algo por dañarla. Así, no es justo que la persona salga dañada, pero sí es justo que la persona que acaba de perder un empleo desahogue su ira; esto no lleva pan a su mesa, pero al menos se desahoga. No estoy evadiéndome. Realmente estoy tratando de ver cómo responder a estas preguntas.

Su dificultad para dar respuestas definitivas a preguntas morales, su sentido de tensión con el planteamiento del problema de Heinz, brotan de la divergencia entre estas preguntas y su propio marco de referencia:

> Creo que ya ni siquiera empleo las palabras *justo* e *injusto*, y sé que no empleo la palabra *moral* porque no estoy segura de su significado. Estamos hablando acerca de una sociedad injusta, estamos hablando acerca de muchas cosas que no son justas, que son verdaderamente injustas —para emplear la palabra que yo no empleo muy a menudo—, y no tengo manera de cambiar eso. Si yo pudiera cambiarlo, ciertamente lo haría, pero sólo puedo hacer mi pequeña contribución de un día a otro, y si no hago daño intencionalmente a nadie, esa es mi contribución a una sociedad mejor. Y así, una tajada de esa contribución es no juzgar a los demás, particularmente cuando no conozco las circunstancias de por qué hacen ciertas cosas.

La renuencia a juzgar sigue siendo una renuencia a dañar, pero que no brota de un sentido de vulnerabilidad personal sino, antes bien, de un reconocimiento de la limitación del juicio mismo. La deferencia de la perspectiva femenina convencional continúa, así, en el nivel postconvencional, no como relativismo moral sino, en cambio, como parte de un reconstruido entendimiento moral. Se renuncia al juicio moral al advertir la determinación psicológica y moral del comportamiento humano, y al mismo tiempo se reafirma esa preocupación moral en reconocimiento del dolor y el sufrimiento humano:

> Tengo un sentimiento muy real acerca de dañar a los demás y siempre lo he tenido, y eso se complica un poco a veces porque, por ejemplo, nadie quiere dañar a su propio hijo. Yo no deseo dañar a mi hija, pero si no le hago daño algunas veces, entonces la dañaré más, ve usted, de modo que para mí fue un dilema terrible.

Los dilemas morales son terribles porque entrañan un daño. Ruth ve la decisión de Heinz como "el resultado de la angustia: ¿A quién voy a dañar? ¿Por qué tengo que dañarlos?" Lo moral del robo de Heinz no está en duda, dadas las circunstancias que lo obligaron. Lo que está en cuestión es su anuencia a sustituir a su esposa y, en su lugar, ser víctima de la explotación de una sociedad que engendra y legitima la irresponsabilidad del farmacéutico y cuya injusticia se manifiesta así en la presencia misma del dilema.

La misma sensación de que se está planteando preguntas erróneas es evidente en la respuesta de otra mujer que justifica la acción de Heinz sobre una base similar, diciendo: "No pienso que la explotación realmente sea un derecho". Cuando las mujeres empiezan a hacer enunciados morales directos, las cuestiones a las que repetidas veces se enfrentan son las de explotación y daño. Al hacerlo plantean la cuestión de la no violencia precisamente en el mismo contexto psicológico que hace que Erikson (1969) haga una pausa en su consideración de la verdad de la vida de Gandhi. En la carta fundamental que envía a Gandhi y en torno de la cual gira el juicio de su libro, Erikson se enfrentaba a la contradicción entre la filosofía de la no violencia que caracterizó el trato de Gandhi con los ingleses, y la violencia psicológica que dañó sus relaciones con su familia y con los hijos de *ashram*.* Fue esta contradición, confiesa Erikson, "la que casi me llevó a *mí* al punto en que me sentí incapaz de escribir este libro, porque me pareció sentir la presencia de

* *Ashram* (yoga): punto de reunión de maestros y discípulos en la India. [T.]

una especie de falsedad en la protesta misma de verdad; de algo impuro cuando todas las palabras indicaban una irreal pureza; y, ante todo, de una violencia desplazada cuando la no violencia era la cuestión profesada" (pp. 230-231).

En un esfuerzo por desenredar la relación entre la verdad espiritual de *Satyagraha** y la verdad de su propio entendimiento psicoanalítico, Erikson recuerda a Gandhi que "La verdad, dijo usted una vez, 'excluye el uso de la violencia porque el hombre no es capaz de conocer la verdad absoluta y por ello no es competente para castigar'" (p. 241). La afinidad entre *Satyagraha* y el psicoanálisis se encuentra en su compromiso compartido de ver la vida como un "experimento de verdad", en que ambos están "de algún modo unidos en una 'terapeútica' universal, comprometidos con el principio hipocrático de que sólo se puede poner a prueba a la verdad (o al poder curador inherente a una situación enferma) por una acción que evite el daño; o, mejor aún, por una acción que maximice la mutualidad y minimice la violencia causada por una coerción o amenaza unilateral" (247). Así, Erikson censura a Gandhi por no reconocer la relatividad de la verdad. Esta falla se manifiesta en la coerción de su afirmación de una posesión exclusiva de la verdad, su "renuencia a aprender *nada de nadie*, salvo lo que era aprobado por la 'voz interna'" (p. 236). Esta afirmación llevó a Gandhi, so capa de amor, a imponer su verdad a otros sin conciencia ni consideración de hasta qué punto hacía violencia, de este modo, a su integridad.

* *Satyagraha*: el movimiento de Resistencia Pasiva planeado y encabezado por Gandhi. [T.]

El dilema moral, que brota inevitablemente de un conflicto de verdades, es por definición una "situación enferma" en que su formulación de "esto o lo otro" no deja espacio para una resolución que no haga violencia. Sin embargo, la resolución de tales dilemas no se encuentra en el autoengaño de la violencia racionalista: "Yo fui", dijo Gandhi, "un esposo cruelmente bondadoso. Me consideré como el maestro de mi esposa y así la acosé por mi ciego amor a ella" (p. 233). La resolución se encuentra, antes bien, en el remplazo del antagonismo subyacente por una mutualidad de respeto y atención.

Gandhi, a quien Kohlberg cita como ejemplo de la sexta etapa de juicio moral y al que Erikson inicialmente buscó como modelo de una sensibilidad ética adulta, es criticado por un juicio que se niega a apartar la mirada o a condonar el infligir un daño. Al negar la validez de la renuencia de su esposa a abrir su casa a desconocidos y al cegarse a sí mismo ante la diferente realidad de la sexualidad y la tentación adolescente, Gandhi comprometió en su vida diaria la ética de la no violencia a la que, en principio y en público, se adhirió firmemente.

Sin embargo, la ciega disposición a sacrificar personas en aras de la verdad siempre ha sido el peligro de la ética apartada de la vida. Esta disposición vincula a Gandhi con el bíblico Abraham, que no se negó a sacrificar la vida de su hijo para demostrar la integridad y supremacía de su fe. Ambos, en las limitaciones de su paternidad, se yerguen en implícito contraste con la mujer que se presenta ante Salomón y comprueba su maternidad abandonando la verdad para salvar la vida

de su hijo. Es la ética de una adultez que ha cobrado sus principios a expensas de la atención y el cuidado la que Erikson llega a criticar en su evaluación de la vida de Gandhi.

La misma crítica queda explícitamente dramatizada como contraste entre los sexos en *El Mercader de Venecia,* en que Shakespeare pasa por una extraordinaria complicación de identidad sexual, vistiendo a un actor de personaje femenino que, a su vez, se presenta como un juez varón, para introducir en la ciudadela masculina de la justicia la petición femenina de piedad. La limitación de la concepción contractual de justicia queda ilustrada por el absurdo de su ejecución literal, aunque la necesidad de "hacer excepciones todo el tiempo" queda demostrada contrapúnticamente en el juego de los anillos. Porcia, al pedir clemencia, pide una resolución en que nadie queda dañado, y mientras los hombres son perdonados por no conservar sus anillos ni cumplir con su palabra, Antonio a su vez, renuncia a su "derecho" de arruinar a Shylock.

El estudio sobre el aborto parece indicar que las mujeres imponen una interpretación distintiva a los problemas morales, viendo los dilemas morales en términos de responsabilidades conflictivas. Esta interpretación fue seguida a través de una secuencia de tres perspectivas, cada una de las cuales representaba un entendimiento más complejo de la relación entre el Yo y el otro, y en que cada transición abarcaba una reinterpretación crítica del conflicto entre egoísmo y responsabilidad. La secuencia del juicio moral de las mujeres procede de una preocupación inicial por la supervivencia y pasa a enfocar la verdad y, finalmente, un

entendimiento reflexivo de la atención y el cuidado como guía más adecuada para la resolución de conflictos en las relaciones humanas. El estudio sobre el aborto demuestra al papel central de los conceptos de responsabilidad y atención en las interpretaciones de las mujeres a cuestiones del dominio moral, el vínculo estrecho en el pensamiento femenino entre las concepciones del Yo y de la moral y, a la postre, la necesidad de una más extensa teoría del desarrollo que incluya, antes que reglas para su consideración, las diferencias en la voz femenina. Semejante inclusión parece esencial, no sólo para explicar el desarrollo de las mujeres sino también para comprender en ambos sexos las características y los elementos de una concepción moral adulta.

En el filme *Las fresas silvestres,* Marianne, la nuera embarazada del viejo Isak Borg, va con él a Lund, donde él recibirá el más alto honor de su profesión médica. Ella vuelve para poner fin a su matrimonio, dada la decisión de su esposo Evald de que ella debe elegir entre él o el niño. Tratando de evitar esta decisión, ella buscó ayuda en su suegro, impelida por "alguna idea estúpida" de que el viejo médico lograría evitar la separación. En cambio, encontró "bien oculto tras [su] máscara de anticuada simpatía y cordialidad", el mismo muro de "opiniones inflexibles" que rodeaba la oposición de su hijo, una falta de consideración a los demás y un rechazo a "escuchar a nadie si no [a sí mismo]". Así como Evald afirmaba haber puesto absolutamente en claro su deseo de no tener un hijo, explicando que "no necesitaba una responsabilidad que me obligará a existir un día más de lo que yo desee", así tampoco su padre quiso nada que ver con los problemas maritales de Marianne, diciendo que "le importaban un bledo" y "no respetaba los sufrimientos del alma". Sin embargo, ya en el auto, Borg expresa la opinión de que él y Evald "se parecen mucho. Tenemos nuestros principios... yo sé que Evald me comprende y me respeta", y se sobresalta cuando Marianne replica: "Tal vez sea cierto, pero también te odia".

Con este contrapunto entre la retirada, por principio,

del anciano, y los esfuerzos de la joven por sostener una conexión, empieza la acción del filme. El vínculo establecido entre las "pesadillas aterradoras" de Borg y la comprensión de Marianne de que "sería terrible haber dependido de ti de alguna manera" relaciona la desesperación de la vejez de Borg con el actual fracaso de las relaciones familiares. Erikson (1976), tomando el filme de Bergman como texto para explicar el ciclo vital, cita a Marianne como el catalizador que precipita la crisis que conduce al cambio. Compara a Marianne con Cordelia al sacar a la superficie la desesperación de un anciano, confrontándolo con la fuente de su desconsuelo al revelar las verdades amargas pero liberadoras de las relaciones. Y Erikson muestra cómo esta configuración provoca la secuencia de recuerdos y sueños mediante los cuales Borg vuelve sobre sus pasos a través de las etapas de la vida, llegando a la intimidad, punto en que fracasó. Sueña con un examen en que olvida que el primer deber de "un médico es pedir perdón" y no puede decir si una mujer está viva o muerta. El examinador lo declara "culpable de culpa". La sentencia: "Soledad, desde luego". Conectando así el presente con el pasado, Borg llega a reconocer su propia derrota ("que estoy muerto, aunque vivo") pero al hacerlo libera el futuro, volviéndose para ofrecer su ayuda a Marianne.

Erikson, definiendo la función de Marianne al romper el ciclo de repetición que había extendido a través de generaciones una fría soledad "más aterradora que la muerte misma", identifica la "determinación predominante de atender" en esta "apacible muchacha independiente con sus desnudos ojos observadores". Y sin embargo, al seguir el desarrollo de la virtud del cuidado

y atención, que él cosidera como la fuerza de la vida adulta, repetidas veces se vuelve a las vidas de hombres. Dado que en la teoría del ciclo vital, como en el filme, la historia de Marianne no llega a narrarse, nunca es claro cómo llegó a ver lo que ve o a saber lo que sabe.

En el estudio sobre la decisión de abortar, las mujeres, describieron dilemas similares a aquel a que se enfrenta Marianne, y un análisis de sus descripciones revela una secuencia en la comprensión de la responsabilidad y las relaciones. Esta secuencia, derivada de la comparación de diferentes perspectivas de la decisión de abortar fue lógicamente interpretada considerando los conflictos entre aquellas perspectivas que se manifestaban en el pensamiento de las mujeres. Pero aunque puedan establecerse distinciones mediante un análisis comparativo y una progresión establecida siguiendo la lógica del pensamiento, tan sólo a través del tiempo se puede seguir el desarrollo. Así, al contemplar directamente las vidas de las mujeres en el tiempo, es posible someter a prueba, en forma provisional, si los cambios predichos por la teoría embonan en la realidad de lo que ocurre. Comparando las entrevistas efectuadas por la época de la decisión de abortar con las que se hicieron al término del año siguiente, emplearé la amplificación de la crisis para revelar el proceso de la transición de desarrollo y para delinear la pauta de cambio. Al hacerlo, me baso en la obra de Piaget (1968) al identificar el conflicto como precursor del crecimiento, y también en la obra de Erikson (1964) que, al seguir el desarrollo a través de la crisis, muestra cómo una vulnerabilidad intensificada señala el surgimiento de una fuerza potencial, creando una peligrosa oportunidad

de crecimiento, "un punto de cambio, para bien o para mal" (p. 139).

Se estableció contacto con veintitrés mujeres para el estudio de la secuela, y veintiuna de ellas aceptaron tomar parte. La entrevista fue similar en su formato a la efectuada en el momento de la elección. Aunque el análisis de la decisión de abortar fue retrospectivo, las preguntas fueron esencialmente las mismas, acerca de la elección y acerca de la opinión de la mujer sobre su vida y sobre sí misma. En una escala de resultados de vida, planeada para medir la presencia y dirección del cambio a lo largo del año y basada en las descripciones hechas por las mujeres sobre relaciones y trabajo y sentimientos acerca de sus vidas, ocho de las vidas de las mujeres habían mejorado, nueve habían permanecido iguales y cuatro habían empeorado (Belenky, 1978; Gilligan y Belenky, 1980).

Las mujeres consideradas en este análisis son aquellas para quienes el embarazo precipitó una crisis y condujo a un encuentro con la derrota. La pena de este encuentro y la pérdida experimentada en el proceso de cambio ponen de relieve la importancia de la propia crisis y revelan la dificultad de las relaciones humanas. Como el embarazo significa una conexión de la mayor magnitud en términos de responsabilidad, así el aborto plantea un dilema en que no hay manera de actuar sin consecuencias para otros y para sí misma. Al subrayar la realidad de la interdependencia y lo irrevocable de la elección, el dilema del aborto amplifica las cuestiones de responsabilidad y cuidado de los demás que se derivan del hecho de la relación. Freud, al seguir el desarrollo a través del contacto con la crisis, compara la psique

bajo presión con un cristal arrojado al piso y que se rompe "no en pedazos al azar, sino que se parte a lo largo de sus líneas divisorias en fragmentos cuyos límites, aunque invisibles, estaban predeterminados por la estructura del cristal" (1933, p. 59). Al extender esta metáfora a una consideración de las relaciones bajo presión, llamo la atención del lector sobre la forma en que la fractura de las relaciones revela las líneas de su articulación, exponiendo la estructura psíquica de la conexión en los conceptos de la moral y del Yo.

Los estudios de las vidas de las mujeres a lo largo del tiempo presentan el papel de la crisis en transición y subrayan las posibilidades de crecimiento y desesperación subyacentes en el reconocimiento de la derrota. Los estudios de Betty y de Sarah elucidan la transición en el desarrollo de una ética del cuidado y la atención. El cambio de la preocupación de la supervivencia a la bondad, y de la bondad a la verdad, se elabora a través del tiempo en las vidas de estas dos mujeres. Ambos estudios ilustran el potencial de la crisis para romper un ciclo de repetición y sugieren que la propia crisis puede señalar un retorno a una desperdiciada oportunidad de desarrollo. Estos retratos de transición van seguidos por descripciones de desesperación, ilustraciones de nihilismo moral en mujeres que no pudieron encontrar una respuesta a la pregunta: "¿Por qué cuidar a otro?"

Betty tenía dieciséis años cuando se presentó a una clínica de aborto, pidiendo un segundo aborto en un periodo de seis meses. La consejera, preocupada por la repetición, rechazó su solicitud de aborto aquel día y remitió a Betty al estudio para darle una oportunidad

de reflexionar sobre su decisión y considerar lo que estaba haciendo. Aunque la historia de Betty, adolescente adoptada con un historial de abortos repetidos, conducta desordenada y reformatorio, muestra claramente una vida llevada al extremo, también ilumina el potencial para el cambio en una vida aparentemente pobre, y muestra el cambio en la preocupación, de la supervivencia a la bondad, que caracteriza la transición de "egoísmo" a responsabilidad.

En la primera entrevista, Betty empieza diciendo que el segundo embarazo, como el primero, no fue culpa suya. Sintiéndose desamparada e impotente para obtener una contracepción, porque no tenía dinero y creía necesitar la autorización de sus padres, tampoco se sintió capaz de soportar el continuo acoso de su novio. A la postre, cedió a sus garantías de que él sabía lo que estaba haciendo, y no la embarazaría, influida por la idea de que si se negaba, él rompería sus relaciones. Como ella les había pedido a él y a su madre contraceptivos, sin obtenerlos, Betty explica que quedó embarazada porque nadie quiso ayudarla. Lamentando ahora no haber usado contraceptivos pero considerando a otros culpables de no haberlo hecho, afirma que cuando descubrió su embarazo, no supo qué hacer:

> Quise matarme, porque era incapaz de enfrentarme al hecho. Supe que quería abortar. Supe que no podía tener al niño, pero fui incapaz de enfrentarme al hecho de volver a pasar por eso.

Su referencia es al dolor físico que experimentó la vez anterior.

Su renuencia a romper con su novio se basó en el

hecho de que él la trató de manera muy distinta de todos los que ella había conocido: "Hizo todo por mí. *(¿Qué clase de cosas?)* Me llamaba por teléfono, pasaba a recogerme, me llevaba a donde yo quería ir, me compraba cigarillos, me compraba cerveza si yo la quería". Como esperaba que si ella se iba con él a la cama, él continuaría satisfaciendo sus necesidades, grande fue su decepción al descubrir que, "después que nos fuimos a la cama, él sólo deseaba que yo hiciera todo lo que él quería. Yo era más como una esposa que como una novia, y eso no me gustó". Diciendo que la relación era de trueque, concluye que "en realidad, era en un solo sentido", pues sólo se trataba de satisfacer las necesidades de él, olvidando el hecho de que "yo deseaba más libertad". Enfurecida también contra la consejera que se opuso a su deseo de abortar, no obstante siente que la consejera "sólo quería asegurarse de que mi decisión fuera estable cuando saliera de allí. Creo que eso es bueno, porque al menos ellos se interesan".

Tal vez, en parte, por esta demostración de interés, Betty empieza a reflexionar sobre la forma en que se ha cuidado. Diciendo que posiblemente el embarazo sea culpa suya, lo atribuye a que no se atendió a sí misma. Escuchó a otros porque creía que "sacaría algo de eso, o haría que las cosas fuesen mejores, y dejarían de fastidiarme". Pero como estas razones han sido refutadas por su experiencia, empieza a reflexionar sobre las suposiciones que antes guiaron su comportamiento y sus ideas. Su oposición del aborto sólo por el dolor físico, su deseo de mantener secreto su embarazo para no tener una "mala reputación", su interés por conservar su libertad y no tener que hacer cosas para otros: todo

ello indica su preocupación por sus propias necesidades y su lucha por asegurar su supervivencia en un mundo considerado como explotador y amenazante, un mundo en que ella se experimenta abandonada y sola. Esta versión de la realidad social es vívidamente clara en su justificación del robo del medicamento por Heinz:

> El farmacéutico lo está despellejando, y su esposa está muriéndose, así que el farmacéutico merece que lo despellejen. *(¿Es lo correcto?)* Probablemente. Pienso que la supervivencia es una de las primeras cosas en la vida por las que lucha la gente. Creo que es lo más importante, más importante que robar. Robar puede ser malo, pero si hay que robar para sobrevivir, o hasta matar, eso es lo que hay que hacer. *(¿Por qué?)* La conservación de sí misma, creo yo, es lo más importante. Es lo primero en la vida. Muchas personas dicen que el sexo es lo más importante para muchos, pero yo creo que la conservación de sí misma es lo más importante.

La preocupación predominante para Betty, la supervivencia, en su descripción de las relaciones humanas, refleja su experiencia de ser hija adoptiva y, así, persona cuya supervivencia parece particularmente en peligro. Los sentimientos de Betty acerca de su precaria supervivencia salen a la luz cuando cambia de enfoque en la decisión de abortar, de sus propias necesidades a las de niño. Este cambio queda caracterizado por la aparición de un lenguaje moral cuando dice que "el aborto es lo *correcto*, en una situación como la mía si alguien está a mitad de la escuela o si tiene que volver a la escuela, como yo". La consideración de sus propias necesidades desde la perspectiva un tanto distinta de

una obligación hacia sus padres, de volver a la escuela, conduce entonces a una extensión de la preocupación moral, de ella al niño: "Sería injusto de mi parte tener un niño, más injusto para el niño que para mí"

En ocasión de su embarazo anterior, que ocurrió cuando fue violada por pedir "aventón" en las calles, ella "simplemente no podía resistir la idea de un bebé", pero esta vez "ha pensado mucho en eso". El que mencione el concepto de justicia indica la naturaleza moral de su preocupación, que brota de su reconocimiento de la conexión entre el niño y ella:

> Pensar acerca del bebé me hace sentir extraña, porque yo fui adoptiva, y estaba pensando "que mi madre no me quiso, pues de otro modo no me habría dado en adopción". Pero estaba pensando que tal vez me hubiese abortado, y lo pensó, o algo así, y eso me provoca sentimientos extraños.

Conectando el presente al pasado, al unir sus sentimientos acerca del bebé con sus propios sentimientos de haber sido, en cierto modo, hija no deseada, Betty empieza a pensar acerca de los sentimientos de su madre biológica hacia ella, esperando que tal vez la hubiese deseado en el sentido de que su madre "realmente quiso al tipo, pero no pudo encargarse de mí".

Pero al cambiar de perspectiva a través de las generaciones, Betty también piensa en el futuro y se considera a sí misma capaz de ser una madre que cuidara al niño. Mediante el concepto de justicia, ella expresa su deseo de dar a su propio hijo lo que ella nunca tuvo: "No creo que fuera justo dar vida a un hijo si no puede tener su propia madre". Pensando en el bebé, también llega

a pensar acerca de sí misma de una manera nueva, a comprender mediante la conexión del embarazo que cuidar al bebé significa cuidar de sí misma.

> En muchas formas, este embarazo me ha ayudado porque he dejado las drogas y la bebida, y ésta es la primera vez en tres años que los he dejado. Y ahora que lo he hecho, sé que puedo hacerlo, y voy a parar completamente. *(¿Cómo te ayudó el embarazo a hacerlo?)* Porque cuando quedé embarazada por primera vez, no estaba segura de lo que iba a hacer, y cuando lo descubrí, me dije a mí misma: "Esta vez fue mi culpa, y tengo que conservar al niño". Pero luego dejé de beber y de probar drogas porque no quería dañar al bebé. Y luego, después de un par de semanas, volví a pensar en eso y dije: "No, no puedo tenerlo, porque debo regresar a la escuela".

Cuando Betty empieza a cuidar de sí misma, movida por su deseo de no dañar al bebé, entonces su sentido de tener que volver a la escuela brota en parte de "la idea de tener un hijo y no tener una educación y no tener ninguna capacidad". Reconociendo que es incapaz de cuidar de un niño, sin medios de vida y creyendo que el niño puede quedar dañado por las drogas que ella tomaba antes de que el embarazo se confirmara, Betty ve la necesidad de cuidar de sí misma antes de ser capaz de cuidar a un niño: "Creo que voy a empezar a cuidar mejor de mí misma. Tarde o temprano hay que decidirse a cuidar de sí misma, a ser nuestra propia persona en lugar de que algún otro nos diga qué debemos hacer".

En la entrevista de la secuela, un año después, había desaparecido el lenguaje de la preocupación egocéntrica,

y el lenguaje de relación y cuidado que fue obvio inicialmente en la conversación de Betty acerca de sí misma y del niño se extiende ahora para describir su vida. El cambio, de la preocupación por la sobrevivencia a la preocupación por la bondad, que caracteriza la transición de egoísmo a responsabilidad en su pensamiento, corre paralelo a los cambios que han ocurrido en la vida de Betty en el año intermedio.

Recordando la época que siguió al aborto, ella describe un periodo de depresión y narra sus sentimientos de tristeza cuando habla de haber regalado un perrito y haberse quedado en casa todo el día viendo la televisión, peleando con su madre y subiendo de peso: "Alcancé el mayor peso que haya tenido jamás, y estaba muy deprimida. Simplemente me quedé en casa todo el invierno. Nunca salí de casa; ¡me habría dado tanta vergüenza!" Pero luego, en junio, ocurrió un cambio:

> Me dije, tengo que perder peso, y fue un gran cambio para mí, porque había estado gorda durante muchos años. Y estando delgada, nunca supe lo que sería poder llevar ropas que me quedaran bien. Me sentí pura dinamita, porque mucha gente, muchos muchachos trataban de salir conmigo. Fue el primer verano en que pude ponerme un traje de baño.

Este cambio notable empezó en la época en que habría nacido el bebé si hubiese llevado adelante el embarazo. También en las vidas de otras mujeres, ésta resultó una época significativa, que marcó el desenlace de la crisis y señaló el giro, para bien o para mal. Entre las mujeres a quienes la decisión de abortar representó el principio de un avance en su desarrollo —de nuevo

asumir responsabilidades, una confrontación con la verdad—, ésta solió ser la época en que acabó la depresión, como si la duración del embarazo marcara un periodo natural de luto cuya terminación condujera a actividades que provocaran considerables mejoras en la vida de una mujer. Para las mujeres cuya elección significó, en sus propios términos, una retirada, ésta fue la época en que las cosas empezaron a descomponerse.

Para Betty, la mejora es notable. Tres años de dificultades en su hogar, en la escuela y en la comunidad, por la época de la segunda entrevista se ha inscrito en otra escuela, se ha concentrado en su trabajo y está participando activamente en la vida comunitaria de la escuela. Tiene una relación seria con un novio, que parece considerablemente distinta de las relaciones que antes había descrito, pues sus actividades de cuidado y cariño mutuo han remplazado aquellos tratos de coacción y explotación. Betty también se está preparando animada por sus maestros, a entrar en la universidad comunitaria al otoño siguiente.

El cambio en el entendimiento moral de Betty es evidente en su respuesta al dilema de Heinz. Dice ahora que Heinz debe robar el medicamento "porque su esposa se está muriendo, está cerca de la muerte, y él la ama". Aunque explica que ella "contestará lo mismo que antes", refiriéndose a la propia elección, la estructura de su justificación ha cambiado fundamentalmente. Mientras que antes ella indicó la supremacía de la supervivencia, ahora subraya la importancia de las relaciones. Mientras que antes hablaba de derechos, ahora habla de culpa. "Heinz debe robar porque ama a su esposa, y si ella muere, él sentirá que pudo hacer

algo por ella pero no lo hizo". Así la seguridad, que ella vio antes como autoprotección en un mundo explotador en que a todos los "despellejaban", depende ahora de las relaciones con los demás, de la expresión de amor y cuidado.

La transformación de los juicios morales de Betty corresponde al cambio ocurrido en su visión de sí misma. En la primera entrevista se describió como "difícil de llevarse bien", caprichosa, impulsiva, y "fácil de engañar"; en la segunda, dice, "tal vez sea yo una persona a la que le gustan los desafíos. Me gusta aprender. Me gustan las cosas que son interesantes. Me gusta hablar con la gente. Soy muy sensible". Al preguntársele si cree que ha habido un cambio en la forma en que se ve a sí misma, responde: "Definitivamente. Ahora de verdad me cuido, y antes no me cuidaba. Estaba asqueada de todo. Ahora estoy empezando a tener una mejor actitud, y pienso que puedo cambiar muchas cosas que antes pensaba que nunca podría cambiar". Sin sentirse ya impotente, explotada, sola y en peligro, Betty siente que gobierna su vida. Las cosas han "cambiado drásticamente" en un año, de una manera que la convencieron de que "la puede hacer en la vida".

Así como el mundo de la moral ha remplazado al mundo en que todo el mundo era "despellejado", también el mundo de la mutualidad ha sucedido a unas relaciones que eran, decepcionantemente, "de un solo sentido". Aunque Betty recuerda la época de su embarazo como un tiempo difícil, piensa que "tal vez sea mejor aprender por la vía difícil, porque entonces la enseñanza se queda. Realmente aprendemos. Se queda con nosotros. Simplemente, se queda dentro".

Así, en la vida de Betty, el segundo embarazo hizo salir a la superficie conflictos de su pasado y expuso contradicciones de su presente. La intervención de la consejera sobre abortos, que se interesó lo bastante para obstaculizar la pauta naciente de abortos y dar a Betty la oportunidad de pensar y reflexionar, inició una crisis clínica y precipitó una transición de desarrollo. El proceso de crecimiento, que duró la mayor parte del año que separó la primera entrevista de la segunda, estuvo marcado por un periodo de duelo, desorganización y desesperación.

Al término del año, en la segunda entrevista, Betty demuestra un nuevo entendimiento de los hechos de su pasado y una nueva manera de pensar en el futuro. Ha revisado los conflictos pasados en tal forma que puede enfrentarse a los problemas actuales de su desarrollo adolescente y articular un claro sentido de sí misma como persona responsable, en sus relaciones con su familia, su novio y la escuela de su comunidad. Aunque su segundo embarazo recapitula el pasado e ilustra el fenómeno repetitivo de dramatizar, también mira hacia el futuro, confrontando a Betty con las cuestiones de responsabilidad y cuidado que fueron críticas para su desarrollo.

Robert Coles (1964) observa que la crisis puede conducir al crecimiento cuando ofrece una oportunidad de confrontar los impedimentos puestos a un mayor desarrollo. Para ilustrar ese punto, describe a John Washington, adolescente negro que vivía en la pobreza y cuyos padres mostraban síntomas de "grave desorden mental". Y sin embargo, ofreciéndose voluntariamente a participar en la desegregación de las escuelas de Atlan-

ta, John inició un proceso hacia el crecimiento en condiciones de extraordinaria tensión. Cuando Coles le preguntó qué lo capacitaba a hacerlo, respondió John: "Esa escuela unió mis pedazos; me hizo más fuerte de lo que yo hubiera pensado que podría ser, y así ahora no creo que pudiera olvidar lo que ocurrió. Probablemente seré diferente por el resto de mi vida" (p. 122).

La idea de que el desarrollo ocurre por medio de un encuentro con la tensión, que el conflicto ofrece una oportunidad de crecimiento se encuentra en el centro del análisis de Coles. En diferentes circunstancias de tensión, Betty establece un punto similar. Comparando su presente con su pasado, dice:

> Estoy realmente feliz de ver dónde me lleva mi vida ahora. Comparada con el año pasado, ha cambiado mucho y para bien. Me siento mejor por lo que estoy haciendo. Me levanto por la mañana y voy a la escuela. Simplemente estuve holgazaneando un año y medio sin hacer nada. No iba a llegar a ninguna parte en la vida. No sabía lo que estaba haciendo y ahora siento una dirección, sé que estoy interesada.

Después del desenlace de la crisis, Betty se encuentra firmemente anclada en la vida, considerándose como una persona con una dirección, responsable en su interés por sí misma y por los demás.

Josie, muchacha de 17 años cuyo pensamiento ilustró la transición del egoísmo a la responsabilidad, informa de cambios similares en su vida después de la decisión sobre el aborto. En la segunda entrevista también ha "cambiado mucho, porque estaba consumiendo

muchas drogas y todo y tenía muchas dificultades con mis padres y con el tribunal y esas cosas. Es como una especie de etapa por la que estoy pasando, y miro hacia atrás y no sé cómo pude hacer eso. Es como haber crecido. Aún tengo problemas a veces, pero no como antes, y ya no consumo drogas". Está de regreso en la escuela, colaborando con una maestra en un libro sobre la adolescencia. Pero su descripción retrospectiva de su decisión de abortar barrunta los problemas de la perspectiva. En la primera entrevista decidió abortar, y pensó que aquella era una decisión "responsable" y no "egoísta", un paso hacia "volverse más madura en mi modo de tomar decisiones en forma realista y pensando en mí misma". En la segunda entrevista dice que se vió "presionada a hacerlo" y que "no pudo elegir". Informando, como Betty, de un periodo de depresión posterior al aborto, y anterior a la notable mejora de su vida, se ve atrapada entre su propia percepción de que el aborto fue una decisión responsable y la interpretación convencional del aborto como elección egoísta.

Ella declara estar contra el aborto, pero después critica esa afirmación, diciendo que es "hipócrita" y critica a la gente que "dice que es un asesinato pero nunca ha estado en posición de encontrarse embarazada, sin contar con nadie para ayudarla y sin dinero". Explicando que si hubiese tenido al niño habría "terminado viviendo de la beneficencia durante los próximos seis años, con un hijo sin padre", luego, no "sabe si eso tiene sentido". De manera similar, no sabe quién tomó la decisión. "Pienso que hace un año yo habría estado diciendo que era mi propia decisión, y en cierto modo,

pienso que fue mi propia decisión, pero no lo sé bien". Considerándose ahora como buena y responsable, Josie no quiere ser egoísta y mala. Como Betty, quien en la segunda entrevista dice que "sobre el aborto, no sé que pensar qué es", Josie no sabe si el aborto fue una decisión egoísta o responsable. Cuando la visión de la transición cede ante la dicotomía de la segunda posición, Josie no puede decidir si el aborto es "moralmente malo" o si "tiene sentido".

Sarah, mujer de 25 años, vivaracha y agradable por la época de su primera entrevista, es inteligente, con buen sentido del humor, y se muestra triste mientras describe su experiencia de autoderrota. Nuevamente embarazada por el mismo hombre, y pensando en un segundo aborto, ve lo desesperado de sus relaciones. Desde que descubrió el primer embarazo en una época en que él la había abandonado, ella descubrió que el aborto era "casi una experiencia placentera, algo como expulsar de mi vida a ese hombre". En cambio, esta vez "La realidad de que éste es un bebé como que me dio en la cabeza". La crisis a la que se enfrenta fue precipitada por la afirmación de su amante de que la abandonaría a menos de que ella abortara.

No viendo la manera de criar un niño por sí sola, a falta de apoyo emocional y financiero, Sarah se enfrentaba a la realidad de su situación y empieza a reflexionar sobre su vida. Se ve atrapada por la contradicción entre su idea de sí misma como persona responsable y buena, y su creencia de que tener un segundo aborto es algo "irresponsable" y "egoísta". Sin embargo, su pensamiento se ve complicado por el hecho de que lo que le parece "responsable", a saber, pagar sus pro-

pios errores teniendo al niño, de pronto parece también ser "egoísta": traer un niño al mundo para "aplacar mi culpa". Dadas estas aparentes contradicciones, ella es incapaz de encontrar la solución buena o abnegada, ya que en ninguna forma puedo ver sus acciones como favorables no a los demás, sino también a ella misma.

Pero al enfrentarse a la elección precipitada por la exclusión del niño por su amante, Sarah nota su propia exclusión de sí misma. Observando que su autosacrificio mantenía una relación incapaz de sostener a un niño, cambia su percepción de la situación y ve el embarazo no sólo como una derrota, sino también como una confrontación con la verdad:

> Es una situación tensa que saca todas las cosas en mi relación con [el padre] que yo había estado simplemente meditando todo este tiempo y pude haber seguido meditando indefinidamente. Y ahora, vaya, ahí está, un panorama, no es posible ocultarlo más. Y así, podemos decir que es un momento muy propicio. Lo siento mucho.

Como el embarazo revela lo inviable de las relaciones, Sarah lo considera como buen auspicio, como augurio de cambio; pero como también revela un hijo viable, es una ocasión para arrepentirse. Para Sarah, asumir la responsabilidad de poner fin a esta vida significa asumir también la responsabilidad por sí misma, poniéndose en el ámbito de su preocupación moral y enfrentándose a la verdad de sus relaciones. Al hacerlo, pone en duda su anterior idea de sí misma como buena, víctima de las circunstancias, activamente responsable mientras sufría las consecuencias del comportamiento

irresponsables de otros. Esta idea es contrarrestada por la revelación de que tiene mayor poder del que pensaba y, que en realidad "sabía exactamente lo que estaba pasando".

Para Sarah, confrontar los límites de su pauta de relaciones decepcionantes significa no sólo enfrentarse a los residuos de su pasado, a saber, el divorcio de sus padres y la imagen que tiene de su madre como mujer infinitamente abnegada, lo que inducía un sentimiento de culpa, sino también confrontar actualmente la cuestión del juicio: por las normas de quién guiará ella y medirá su vida. Sosteniendo que está "cansada de inclinarse siempre ante las normas de los demás", se basa en la tradición cuáquera en la que ha ingresado, al afirmar que "nadie puede imponernos nada porque nuestro primer deber es para con nuestra voz interna que dice lo que es justo". Y sin embargo, cuando la voz interna remplaza a las voces de fuera como árbitro de la moral y la verdad, la libera de la coacción de las demás, pero la deja con la responsabilidad de juicio y elección.

La última opción es el aborto: "¿Cómo se puede asumir la responsabilidad de disponer de una vida?", pero también, ¿cómo se puede traer un hijo al mundo para "acallar el sentimiento de culpa?" El "punto de cambio" para Sarah llega en la percatación de que en esta situación no hay manera de actuar que evite el daño a los demás así como a sí misma, y en este sentido, no hay elección que sea "correcta". Al no ver una resolución que no cause un conflicto, ninguna forma de actuar que no excluya a alguien, en las presiones de su dilema encuentra los límites de su anterior modo de pensar. Así, Sarah reconsidera la oposición entre egoísmo y

responsabilidad, comprendiendo que esta oposición no representa la verdad de la conexión entre el niño y ella. Concluyendo que no hay una fórmula para saber a quién excluir, y viendo la necesidad de incluirse a sí misma, decide que en su situación actual el aborto es lo mejor, mientras comprende que, si la situación fuese distinta, la elección tendría que ser otra.

Aunque Sarah logra, en esta crisis, verse a sí misma y a su vida de otra manera, la comprensión de esta visión sigue un curso diferente. Por su deseo de casarse y tener un hijo, se encariña con su embarazo; como resultado, su fin significa una gran pérdida. El proceso del luto es vivamente descrito por Sarah, quien llamó al cabo de seis meses para decir que, como se iba de la ciudad, tal vez yo tendría interés en entrevistarla. Como resultado, la segunda entrevista con Sarah se efectúa hacia el fin de la época a la cual se habría extendido el embarazo si hubiese seguido hasta su fin; durante el periodo que, según otras mujeres, fue una época de desorganización y desaliento.

Cuando Sarah llegó para la segunda entrevista, estaba casi irreconocible, pues se le veía desgarbada, tímida y opaca, con poca de su antigua vivacidad. Dijo que había pasado por una época difícil y de considerable pérdida. Después del aborto padeció una serie de enfermedades, que ella atribuye a la tensión de "todo el trastorno" de poner fin a la relación con su novio, abandonar su empleo y hacer diversos cambios; sin embargo, a través de su pesar continúa enfocando la cuestión de la verdad, desenredando los acontecimientos que condujeron a la crisis y, a la postre, enfrentándose a sí misma:

Pienso que casi fue una decisión consciente quedar embarazada. Había estado pensando mucho en niños, y soñé una o dos veces. Era algo que realmente quería yo. Cuando tenía relaciones, me pasaba por la cabeza, "Vaya, sería bonito quedar embarazada". Y todo eso. Así pues, sin duda fue un accidente intencional. Ni siquiera eso. Fue casi exactamente de propósito.

Comprendiendo que su propósito fue imponer un compromiso a una relación cuyo fin sabía ella cuál sería, también comprende que estaba ocultando la verdad y engañándose a sí misma:

El embarazo realmente hizo salir todo esto a la luz, mientras que si yo no hubiese quedado embarazada, habría podido recurrir a otra solución, porque todo lo que estaba mal en la relación era tan claro que ni siquiera yo pude seguir engañándome. Y yo había hecho una buena labor con ello durante un par de años. Así, el embarazo sirvió a un propósito. Y sin embargo, por otra parte, realmente yo quise quedar embarazada, no sólo para servir al propósito de comprometerme más o librarme definitivamente de la relación, pues realmente quería yo tener un niño, y aún lo quiero.

Como resultado, "ahora yo siento una gran pérdida". En la primera entrevista, ella se describió como "cansada" y "frustrada", al tratar indirectamente de que otras personas respondieran a sus necesidades, mostrándose "laboriosa", "paciente" y virtuosa en una forma que sólo conducía a la derrota: "Tiene que parar. No puedo seguir siempre, y he repetido los mismos errores varias veces, y pienso que ya basta". En la segunda entre-

vista, el Yo que Sarah describió finalmente se había roto:

> *(¿Cómo te describirías a ti misma?)* No lo sé. Diría que estoy reuniendo mis últimas fuerzas. Simplemente, siento que todo ha volado y después de la última explosión estoy dando un salto desesperado para volver a levantarme. Aunque ahora me siento mucho mejor que desde hace tiempo, al menos físicamente, desde que decidí [dejar la ciudad]. Se me ocurrió, cuando estaba empacando, que resultaba bastante irónico. Creemos que lo importante cuando va uno a irse a otra parte es llevar nuestro cuerpo a otro lado y, desde luego nos siguen nuestras cosas, pero casi parece que mis cosas pesan más que yo porque eso es todo lo que queda de mí. Me siento apaleada, perdida y realmente exhausta. Parece haber más sustancia en las posesiones materiales que estaba yo poniendo en mi maleta que la que hay en mí. Pensé: "Hay más en la basura con que llenas tu vida, que lo que tienes en ti".

Así, Sarah expresa su sentido de haber desaparecido en cierta forma, dejando fragmentos que no se unen, un cuerpo y una maleta llena de cosas, restos de su antiguo Yo. Recordando el aborto, descubre que también eso superó su entendimiento, que ya no puede encontrar una manera de abarcar los pensamientos y los sentimientos que evocaba:

> Porque siendo una mujer y estando embarazada, hay algo que no se puede negar, que no es posible desdeñar. Están todas las buenas razones del mundo. Estoy segura de que hice lo correcto. Me habría sentido muy mal por el pobre niño y también por

mí. Pero no sé si se puede conseguir lo que yo estoy buscando, porque no puedo encontrar lo que busco. Las razones simplemente no forman un todo. Sencillamente, el todo es mayor que la suma de las partes, cuando las separas. Hay algo que simplemente ocurre cuando se juntan todas las cosas, que no está allí cuando se las separa y se trata de unirlas, y no sé lo que es.

Al tratar de descubrir la totalidad de un hecho que se ha disuelto en partes, Sarah ilumina el momento de transición entre la antigua forma y la nueva. Ya incapaz de embonar su experiencia en su entendimiento, sin "saber qué es" lo que ha producido semejante desolación, ha llegado al punto de crisis en que todo lo que siente es la pérdida. Un sentido de pérdida y de luto imbuye la segunda entrevista. Aparece en su comentario de que, mientras pensaba abandonar la ciudad "como que se adueña de mí la idea de que estoy dejando aquí un bebé". Surge en su sentimiento "de que he extraviado algo, y luego comprendido, 'has dejado tu bebé en la ciudad'", y también en su creencia de que "si algún día tengo tres hijos, también sentiré que tengo tres hijos y otros dos que ahora no están con nosotros. Tengo cinco, y aquí están tres de ellos"

Para Sarah, la importancia de recordar no se encuentra en repetir el pasado, ya que atribuye el segundo aborto al hecho de que nunca se enfrentó al primero. Sintiéndose "realmente triste" y "habiendo perdido el control", "puso a rodar la bola, y ahora como que me lleva. Todo este verano ha sido realmente loco", periodo de "gran trastorno personal", época de desorganización,

luto, crisis y pena... y sin embargo, también a sus ojos, un tiempo de cambio.

Volviendo a la ciudad un año después del aborto, Sarah acudió a una entrevista por tercera vez, hablando de cambio y describiéndolo como "una cosa visual... como cerrar un círculo, como cuando comencé todo este viaje". El viaje empezó allá por la edad de doce años, cuando ella empezó a considerarse como una persona separada en su familia:

> Mi niñez fue precisamente así. Fue sólo eso, una niñez. Y luego, yo recordaba haber tomado una decisión consciente, allá por mis doce años. De pronto, me veo como una persona separada en la unidad de mi familia, y de pronto cobro mucha conciencia de las cosas que me gustan, cosas que considero que están bien y que nadie más en mi familia cree que están bien, y no voy a cambiar a la forma en que mi madre cree que soy, basada en toda una vida en que el resultado son sólo expectativas que ella ha expresado por mí. Así lo que tuve que hacer fue mantener la paz hasta que pude salir de allí, algo así como bailar en la cuerda floja, simplemente sobre una línea, y eso fue lo que hice.

El trastorno en su familia que siguió al divorcio de sus padres complicó el desarrollo de Sarah por aquel tiempo dejándole un legado de cuestiones que se entrelazaron con los temas de la adolescencia, planteando cuestiones de identidad y moral que ella se propuso resolver por sí misma. Habiendo "probado muchos distintos modos de vida", intentó descubrir qué tenía valor en la vida:

> Quise arrojar literalmente todos los valores morales que me habían enseñado y decidir por mí misma cuáles eran importantes para mí. Y me figuré que sabría cuáles eran importantes si los había perdido, si los había lanzado por la ventana y dicho: "Al diablo eso", y luego se presentó pocos meses después, realmente produciendo un escozor, porque eso no estaba en mi vida. Entonces supe yo que *eso* era importante. Así, lo lancé todo, y luego recogí selectivamente lo que quería. Y casi me sorprendí a mí misma porque he dado la vuelta en redondo, no al modo de vida que mi madre habría querido para mí, sino a algo más parecido a eso de lo que yo pensaba. Y es muy interesante cuando miro hacia atrás y pienso: "Humm, nunca pensé que saliera así".

Reiterando con mayor confianza y claridad su descubrimiento de una voz interna, dice que sus decisiones de antes "se basaban en otra parte, no estoy segura en dónde, pero provenían de otra parte". En contraste, ahora se siente "realmente conectada con mi interior, realmente bien. Me siento fuerte en una forma que no recuerdo haber sentido, realmente gobernando mi vida, no sólo flotando al garete". Cuando Sarah describe su sensación de dominar su vida, cambia la forma impersonal del Yo, marcando el fin de la época de simplemente dejarse ir al garete. Sarah había criticado la oposición de egoísmo y responsabilidad, por la época de su primera entrevista. Comprendiendo la verdad de su propia participación en los hechos que la condujeron a la derrota y la falta de dirección en su busca de una respuesta, consideró que su decisión de abortar era una decisión de incluirse, no de excluirse de toda consideración, sino de considerar sus propias necesi-

dades así como las de los demás al decidir qué era lo mejor.

Pero la integración de este atisbo en la vida de Sarah, el terminar la transición precipitada por la crisis, entrañó un proceso largo y doloroso que duró más de un año. A través de esa experiencia, llegó a reflexionar más: "Veo la forma en que soy y la forma en que tomo decisiones, las cosas que yo hago". Y ahora está comprometida a edificar su vida sobre "un fundamento fuerte" de "sabiduría sorprendentemente vieja" con respecto a su trabajo y sus relaciones. Al decir que "una misma crea la crisis, de modo que tiene que hacerle frente", cambia la imagen de su desarrollo, de un círculo a una espiral, ya que completar un círculo implica "haber llegado al mismo lugar", mientras que en una espiral "en lugar de dar vueltas al mismo lugar, se encuentra una en la misma posición, pero más arriba. Ha progresado una, y siento que eso es lo que me ha ocurrido a mí".

Los cambios en la vida de Sarah y en su concepto de sí misma corren paralelos a cambios de su sentido moral, que pasa de un modo negativo a uno positivo, de "decidir quién va a perder menos y quién va a salir menos perjudicado" a una "compasión" que conduce al cuidado y al respeto a sus propias necesidades y a las de los demás. Antes, equiparaba la moral con "respetar la ley", mientras al mismo tiempo rechazaba la ley por "estúpida". Ahora, formula una base para juzgar la ley sobre si daña o no a la sociedad o sobre si "pone una barrera" en el camino de la compasión y el respeto. Al cambiar sus juicios, del modo convencional en que el "derecho" está definido por otros y la

responsabilidad es de los demás, a un modo reflexivo que entraña asumir responsabilidades por sí misma, su acción pasa de una actitud de despego y rebelión a otra de compromiso en el trabajo y las relaciones.

Sarah, como Betty, ilumina el potencial en las crisis para la transición del desarrollo y muestra cómo el reconocimiento de la derrota puede señalar el descubrimiento de una nueva vía. Pero el punto de cambio en las crisis también contiene un potencial de nihilismo y desesperación. Las imágenes de desarrollo, en Sarah, de progresar en una espiral ascendente de cambio, de tal modo que al final llega a ver las mismas cosas bajo una luz distinta, contrasta con las imágenes de derrota de Anne, su sentido de "dar vueltas en círculos" y "perder la confianza que tenía en mí misma". Estas imágenes aparecen en la segunda entrevista con Anne, la mujer que ilustró el callejón sin salida de la primera transición, quien transmite su concepto de sí misma como "regresar a algo en que ya estuve antes, en lugar de pensar en algo nuevo". En el año intermedio, ha visto desintegrarse su vida. Viendo el fin de las relaciones y abandonando la escuela, Anne siente que ha perdido su capacidad "de poner las cosas en marcha".

Este sentido de desesperación encuentra un eco en Lisa, de quince años, quien, confiada en el amor de su novio, accedió a su deseo "de no matar a su hijo". Más, habiendo decidido no abortar al niño, él la abandonó y así "arruinó mi vida". Aislada en su casa cuidando del niño, dependiente de la beneficencia, rechazada por su padre y abandonada por su novio, ahora es irreconocible para ella misma.

No soy la misma persona que era hace un año y medio. Entonces era muy feliz. Ya no soy yo misma. Siento que pierdo a todos mis amigos, porque ahora, soy otra. No soy yo. No me gusto a mí misma y no sé si les gusto a los demás. No me gusta como soy ahora. Por eso soy tan infeliz. Antes de tener al niño, era yo libre. Tenía muchos amigos. Era agradable estar con ellos. Yo era feliz, me gustaban muchas cosas, y ahora soy diferente. Estoy sola. Soy callada. No soy como era. He cambiado por completo.

Antes se había descrito como "cordial", pero ahora dice que está "confusa", porque "no se qué hacer ahora que se fue mi novio. Sigo enamorada de él, por mucho que me haya hecho, y eso realmente me confunde, pues no sé por qué es así". En un círculo vicioso de desesperación, sin poder volver a la escuela y, sin escuela no pudiendo cuidarse a sí misma y al niño, "simplemente confusa acerca de todo porque no puedo sacármelo de la memoria" es incapaz de ver cómo un acto de amor pudo causar semejante desolación y pérdida.

Sophie Tolstoy (1865/1928), estableciendo la conexión, llega finalmente a la que parece una conclusión lógica:

Siempre se me dijo que una mujer debe amar a su esposo y ser honorable y ser buena esposa y madre. Escriben tales cosas en las cartillas de primaria, y todo eso es absurdo. Lo que hay que hacer no es amar, sino ser astuta y lista, y ocultar todos nuestros malos puntos... ¡como si alguien en el mundo no tuviera defectos! Y lo principal es *no* amar. ¡Mirad lo que he hecho por amarlo tan profundamente! Es doloroso y humillante; pero él piensa que es simplemente estúpido... no soy nada más que... una cria-

tura inútil con malestares por la mañana, una gran barriga, dos dientes podridos y mal carácter, un sentido de la dignidad lesionado y un amor que nadie quiere y que casi me vuelve loca.

El nihilismo moral también es la conclusión de las mujeres, que en el aborto tratan de suprimir sus sentimientos y de que nada les importe. Traduciendo el lenguaje de la ideología moral a la lengua vernácula de las relaciones humanas, estas mujeres se preguntan "¿Para qué preocuparse?" en un mundo en que los fuertes ponen fin a las relaciones. Embarazadas y deseando vivir en un creciente círculo de conexiones familiares, encuentran en sus esposos o amantes un implacable rechazo. Interpretando su cariño como una debilidad e identificando la posición del hombre con la fuerza, concluyen que el fuerte no necesita ser moral y que sólo el débil se preocupa por las relaciones. En esta interpretación, para la mujer, el aborto se vuelve una prueba para su fuerza.

El relato toma muy diversas formas en las vidas de las mujeres que han llegado a este punto. Su tema común es su abandono por otros, su respuesta común es abandonarse a sí mismas. La imagen de Raskolnikov es evocada por una mujer, también estudiante, que se enfermó por la época en que habría nacido el niño, y que vivía sola en una minúscula habitación. Considerando el aborto como un asesinato pero no lo lamenta, en la segunda entrevista asegura que "hay muchas maneras de matar, y he visto cosas que son menos piadosas que la muerte". Su amante le dijo por la época en que ella estaba embarazada, que no debía "depender de él".

Ella misma consideró el aborto como una "elección egoísta". Nunca quedó en claro quién tomó la decisión, pues cuando ella dijo en la primera entrevista que abortaría, indicó que "lo único que podría hacerme cambiar de opinión sería que algo pasara y pudiéramos estar juntos".

Así, ella considera que lo ocurrido "no fue mi culpa". Diciendo que el aborto "me separó de algo de lo que siento necesidad, por lo que siento algo muy intenso", se considera responsable de las consecuencias, pero no de la elección. Es decir, se considera responsable de que "alguien tuviera que ser sacrificado al tener yo que tomar esa decisión". Sin embargo, mientras reconoce que "yo soy la que vive con ellos", y comprendiendo que su mundo "se ha reducido mucho", no está "segura si alguien paga el precio". Prefiere "decir que hice lo que hice pero que hay muchas formas de matar. Si no lo hiciera así, entonces nada significa nada, todo es absurdo, nada es real y se pierde todo sentido de responsabilidad". Diciendo que actúa por comisión de otro, no queda en claro por qué tomó la decisión. Estaba, afirma, "en un bote que se hundía, y cualquier otra cosa habría sido absolutamente demencial. ¿Cómo se puede traer un niño a este mundo terrible?" Enfocando su "responsabilidad hacia otros", olvida responderse a sí misma.

En otra versión de nihilismo, una mujer casada, embarazada de su segundo hijo, abortó porque su esposo le dijo que la abandonaría en caso de que se negara. Juzgándolo a él responsable, ella acepta su decisión quedando "totalmente embrutecida" y luego repite toda la situación, volviendo a quedar embarazada y some-

tiéndose a un segundo aborto. Sin embargo, la segunda vez tomó inicialmente la decisión de salvar al niño. Pero cuando su esposo dijo entonces que no se iría, ella vio cuán innecesariamente se había traicionado antes. Este reconocimiento la llevó a tener un segundo aborto para poner fin al matrimonio en tal forma que le permitiera cuidar de sí misma y de su hijo de cuatro años.

La moral, para estas mujeres, se centra en el cuidado y la atención, pero a falta de cuidado para otros, son incapaces de cuidar de un niño o de sí mismas. La cuestión es de responsabilidad, y la vida se ve dependiente de las relaciones. Criticando a quienes subrayan los "derechos individuales" sobre las "cuestiones de responsabilidad", una mujer define el dilema del aborto diciendo que entraña sentimientos y así, se resiste a la imposición de una "jerarquía establecida de creencias":

> A veces esas jerarquías son buenas, mientras las miramos por sí mismas, pero se desmoronan cuando tratamos de imponerlas a nuestras decisiones. De alguna manera, no para enfrentarse a las auténticas decisiones de la vida, y no dejan lugar a la responsabilidad.

La posición nihilista significa una retirada del cuidado y el amor a una preocupación por la supervivencia, la última actitud autoprotectora. Pero al tratar de sobrevivir sin cuidarse, estas mujeres retornan, finalmente, a la verdad acerca de las relaciones. La estudiante, hablando de sus esfuerzos de "ser mucho más honrada conmigo misma acerca de lo que deseaba, de

aquello de lo que era capaz y de lo que sentía", nota su descubrimiento de una necesidad de "apego a otras personas". Reconociéndose como "persona mucho más emotiva de lo que yo habría reconocido antes", se esfuerza por ser más "cuidadosa" con los demás y consigo misma. De este modo, en lugar de excluir a los demás y abandonar los sentimientos y el cuidado, se vuelve más honrada acerca de sus relaciones y más responsable ante sí misma.

Los resultados de la investigación acerca de las respuestas de las mujeres al dilema del aborto indican una secuencia en el desarrollo de una ética del cuidado y la atención en que los cambios de la concepción de responsabilidad reflejan los cambios de la experiencia y la interpretación de las relaciones. Estos descubrimientos se reunieron en un momento particular de la historia: la muestra fue pequeña y no se seleccionó a mujeres que representaran una población mayor. Estas limitaciones impiden la posibilidad de hacer generalizaciones y dejan a nuevas investigaciones la tarea de escoger las diferentes variables de cultura, época, ocasión y sexo. Se necesitarán otros estudios longitudinales de los juicios morales de las mujeres para refinar y validar la secuencia descrita. Serán menester unos estudios del pensamiento de las personas acerca de otros dilemas reales para aclarar las características especiales de la decisión de abortar.

"La crisis revela el carácter", dice una de las mujeres, al sondear el problema dentro de sí misma. En que la crisis también crea el carácter radica la esencia de un enfoque de desarrollo. Los cambios descritos en el pensamiento de las mujeres acerca de responsabilidad y

relaciones sugieren que la capacidad de responsabilidad y cuidado evoluciona, pasando por una secuencia coherente de sentimientos y pensamientos. Conforme los hechos de las vidas de las mujeres y de la historia se intersecan con sus sentimientos y pensamiento, una preocupación por la supervivencia individual llega a ser considerada como "egoísta" y se contrapone a la "responsabilidad" de una vida vivida en relaciones. Y a su vez la responsabilidad, en esta interpretación convencional, llega a confundirse con una respuesta a otros, que impide un reconocimiento de sí misma. Las verdades de la relación, sin embargo, se retoman en el redescubrimiento de la conexión, en la comprensión de que el Yo y los otros son interdependientes y que la vida, por muy valiosa que sea en sí misma, sólo puede sostenerse mediante el cuidado y la atención en las relaciones.

V. DERECHOS Y JUICIO DE LAS MUJERES

Cuando en el verano de 1848, Elizabeth Cady Stanton y Lucretia Mott convocaron a una conferencia en Seneca Falls, Nueva York, para considerar "la condición social, civil y religiosa y los derechos de las mujeres" presentaron, para su adopción, una Declaración de Sentimientos, siguiendo el modelo de la Declaración de Independencia [de los Estados Unidos]. La cuestión era sencilla, y la analogía ponía en claro el punto: las mujeres tienen derechos considerados naturales y que son inalienables por los hombres. La Conferencia de Seneca Falls fue motivada por la exclusión de Stanton y Mott, junto con otras delegadas, de toda participación en la Convención Mundial contra la Esclavitud, celebrada en Londres en 1840. Ofendidas al ser relegadas a los palcos para observar los procedimientos en los que habían asistido a tomar parte, estas mujeres exigieron para sí mismas en 1848 lo que ocho años antes habían tratado de exigir sólo para otros: los derechos de ciudadanía en un estado declaradamente democrático.

Basando esta declaración en la premisa de igualdad y en los conceptos del contrato social y los derechos naturales, la Declaración de Seneca Falls no pide consideración especial para las mujeres, sino que, sencillamente sostiene "que estas verdades son evidentes: que todos los hombres y las mujeres fueron creados iguales,

que fueron dotados por su Creador con ciertos derechos inalienables; que entre ellos se cuentan la vida, la libertad y la busca de la felicidad".

Pero la exigencia de derechos por parte de las mujeres las había llevado, desde el principio, a una aparente oposición con la virtud, oposición refutada por Mary Wollstonecraft en 1792. En "Una reivindicación de los derechos de la mujer", arguye que la libertad, en lugar de conducir al libertinaje, es "la madre de la virtud", pues la esclavitud no sólo causa abyección y desesperación sino también engaño y dolo. La "arrogancia" de Mary Wollstonecraft al atreverse "a ejercer mi propia razón" y "desafiar" los conceptos erróneos que "esclavizan a mi sexo" después encontró su igual en la audacia de Stanton al decir a un periodista que "pusiera en letras mayúsculas: EL AUTODESARROLLO ES UN DEBER SUPERIOR AL AUTOSACRIFICIO. Lo que más retarda y milita contra el autodesarrollo de la mujer es el autosacrificio". Refutando la acusación de egoísmo, pecado cardinal en la escala de la virtud femenina que tendía a un ideal de devoción perfecta y abnegación no sólo en relación con Dios sino con los hombres, estas primeras partidarias de los derechos de la mujer equipararon el autosacrificio con la esclavitud y afirmaron que el desarrollo de las mujeres, como el de los hombres, serviría para promover el bien general.

Así como, reclamando derechos, las mujeres exigían responsabilidad para ellas mismas, así al ejercer su razón empezaron a enfrentarse a cuestiones de responsabilidad en las relaciones sociales. Este ejercicio de la razón y el intento de las mujeres por ejercer control sobre las condiciones que afectaban sus vidas condujeron, en la

segunda mitad del siglo XIX, a varios movimientos en favor de la reforma social, desde movimientos de limpieza social en favor de la templanza y la salud pública hasta los movimientos más radicales en favor del amor libre y el control de la natalidad. Todos estos movimientos se unieron en apoyo del sufragio, cuando las mujeres, alegando que su inteligencia y, en varios grados, su sexualidad, eran parte de la naturaleza humana, por medio del voto trataron de incluir sus voces en la formación de la historia y cambiar las prácticas prevalecientes que dañaban a las generaciones presentes y futuras. Aunque la decepción del sufragio quedó registrada en el hecho de que muchas mujeres no votaron y en la tendencia de otras a votar sólo apoyando las opiniones de sus maridos, el siglo XX ha presenciado, en realidad, la legitimación de muchos de los derechos que buscaron las primeras feministas.

Dados estos cambios en los derechos de las mujeres, surge la pregunta sobre su efecto, pregunta planteada en la actualidad, tanto por la renovada lucha por los derechos de las mujeres como por las celebraciones del centenario de muchas de las universidades femeninas que surgieron cuando las feministas pidieron la educación de la mujer. Al vincular el autodesarrollo de las mujeres con el ejercicio de su propia razón, las primeras feministas consideraron que la educación era crítica para las mujeres si habían de vivir según su propio control. Pero mientras el debate por la actual Enmienda por la Igualdad de Derechos repite muchos de los debates ya ocurridos en el pasado, la cuestión del autodesarrollo de las mujeres continúa levantando el espectro del egoísmo, el temor de que la libertad de las mujeres conduzca a

un abandono de su responsabilidad en todas las relaciones. Así el diálogo entre derechos y responsabilidades, en su debate público y su representación psíquica, enfoca los conflictos causados por la inclusión de las mujeres al pensar en responsabilidad y relaciones. Mientras este diálogo elucida algunos de los aspectos más desconcertantes de la oposición de las mujeres a sus propios derechos, también ilumina cómo el concepto de derechos obliga a las mujeres a pensar en conflicto y elección morales.

El siglo caracterizado por los movimientos en favor de los derechos de las mujeres queda limitado, aproximadamente, por la publicación de dos novelas, escritas ambas por mujeres y que plantean el mismo dilema moral: una heroína enamorada del hombre de su prima. En sus triángulos paralelos, estas novelas ofrecen un marco histórico en el cual considerar los efectos de los derechos de la mujer sobre sus juicios morales, y ofrecen así una manera de enfrentarse a la cuestión ya centenaria de lo que ha cambiado y lo que ha seguido siendo igual.

En *The Mill on the Floss* (1860), novela de George Eliot, Maggie Tulliver "se aferra a lo justo". Atrapada entre su cariño a su prima Lucy y su "sentimiento más poderoso" hacia Stephen, el novio de Lucy, Maggie no vacila en su juicio de que "no debo, no puedo buscar mi propia felicidad sacrificando a otros". Cuando Stephen dice que su amor, natural y no provocado "justifica que nos casemos", Maggie responde que "aun cuando el amor sea natural, sin duda también son naturales la piedad y la lealtad y la memoria". Aun después de que "ya era demasiado tarde para no haber

causado daños", Maggie se niega "a tomar para mí misma el bien que ha arrancado del dolor [de otros]" escogiendo, en cambio, renunciar a Stephen y volver sola a St. Oggs.

Mientras el ministro, Mr. Kenn, considera que "el principio sobre el cual actuó es guía más segura que sopesar las consecuencias", el juicio de la narradora es menos claro. George Eliot, habiendo colocado a su heroína en un dilema que no admite resolución viable, pone fin a la novela haciendo que Maggie se ahogue, pero no sin antes advertir al lector que "la cambiante relación entre la pasión y el deber no es clara para nadie que sea capaz de captarla". Ya que "la misteriosa complejidad de nuestra vida" no se deja "atrapar en fórmulas", el juicio moral no puede estar gobernado por "reglas generales" sino que, en cambio, debe estar imbuido "por una vida plena y lo bastante intensa para haber creado un sentimiento general de camaradería con todo lo que es humano".

Y sin embargo, dado que en esta novela los "ojos de la vida intensa" que fueron los de Maggie mirar, al final, desde un "rostro macilento y agotado", no es de sorprender que Margaret Drabble, empapada en la tradición del siglo XIX pero consagrada a las cuestiones del feminismo del siglo XX, decidiera retornar a la obra de Eliot y explorar la posibilidad de otra resolución. En *The Waterfall* (1969) re-crea el dilema de Maggie en *The Mill on the Floss,* como lo implica el título, con la diferencia de haber suprimido el impedimento social. Así Jane Grey, la heroína de Drabble, no se aferra al derecho sino al esposo de Lucy, renunciando a las renuncias y, en cambio, "ahogándose en el primer cap-

tulo". Inmersa en un mar de autodescubrimiento, "sin preocuparse de quién se ahogará mientras yo llegue a la tierra firme", Jane se ve atrapada por un problema de juicio cuando trata de comprender el milagro de su sobrevivencia y encontrar una manera de contar la historia. Su amor a James, el esposo de Lucy, es narrado por dos voces diferentes, una en tercera persona y otra en primera, que batallan constantemente por las cuestiones de juicio y verdad, enfocando y desenfocando las cuestiones morales de responsabilidad y elección.

Aunque el equilibrio entre la pasión y el deber ha cambiado entre 1860 y 1969, el problema moral sigue siendo el mismo en ambas novelas. A través del siglo que las separa, el veredicto de egoísta afecta a ambas heroínas. La misma acusación que obliga a Maggie a renunciar, orquesta la elaborada queja de abandono y excusa de Jane: "Yo sólo estaba tratando de defenderme contra una acusación de egoísmo, juzgándome benignamente; dije, no soy como son otras, estoy triste, estoy loca, debo tener lo que quiero". Pero el problema de la actividad y el deseo que implica la acusación de egoísmo no sólo llevan a Jane a las familiares estratagemas de evasión y mentira, sino que también la impelen a confrontar la premisa subyacente en que se basa la acusación. Tomando aparte el juicio moral del pasado, que había hecho, al parecer, "en un sentido, mejor renunciar a mí misma que a ellos", Jane trata de reconstituirlo en tal forma que pueda "admitirme y abarcarme". Se esfuerza así por crear "una nueva escala, una nueva virtud" que pueda incluir actividad, sexualidad y supervivencia sin abandonar las antiguas virtudes de responsabilidad y atención: "Si yo necesito comprender

lo que estoy haciendo, si no puedo actuar sin mi propia aprobación —y debo actuar, pues he cambiado— y ya no soy capaz de la inacción, entonces he de inventar una moral que me condone. Aunque al hacerlo me arriesgo a condenar todo lo que yo he sido".

Estas novelas demuestran así el continuado poder de las mujeres para juzgar el egoísmo, y la moral de la abnegación que implica. Este es el juicio que regularmente aparece en el punto de equilibrio de las novelas de adolescencia femenina, el punto de giro del *Bildungsroman* que separa la invulnerabilidad de la inocencia infantil de la responsabilidad de la participación y la elección adultas. El concepto de que para las mujeres la virtud está en el autosacrificio ha complicado el curso del desarrollo femenino enfrentando la cuestión moral de la bondad contra las cuestiones adultas de la responsabilidad y la elección. Además, la ética del autosacrificio entra directamente en conflicto con el concepto de los derechos que, en el siglo pasado, fundamentó la exigencia femenina de una mayor participación en la justicia social.

Mas surge un nuevo problema: de la tensión entre una moral de derechos que disuelve los "vínculos naturales" para apoyar las pretensiones individuales, y una moral de responsabilidad que ata tales reclamaciones en una urdimbre de relaciones, borrando la distinción entre el Yo y el otro mediante la representación de su interdependencia. Este problema preocupó a Wollstonescraft y Stanton, a Eliot y Drabble. Esta preocupación surgió, asimismo, en entrevistas con mujeres estudiantes universitarias durante los setentas. Todas estas mujeres hablaron del mismo conflicto, todas ellas revelaron el enorme

peso del veredicto de egoísmo en el pensamiento femenino. Mas la aparición de este juicio en los conflictos morales descritos por mujeres contemporáneas pone de relieve la función que el concepto de los derechos desempeña en el desarrollo moral de las mujeres. Estos conflictos demuestran la continuación en el tiempo de una ética de responsabilidad como centro de la preocupación moral femenina, anclando al Yo en un mundo de relaciones y haciendo surgir actividades de atención y cuidado, pero también muestran cómo esta ética se transforma por el reconocimiento de la justicia del enfoque en los derechos.

La entrevista a Nan, en cuarto año, una de las mujeres del estudio de estudiantes universitarias, muestra algunas de las dimensiones de la preocupación moral de las mujeres en 1973, año en que el Tribunal Supremo decidió que el aborto era legal y que las mujeres tienen el derecho de decidir si continuar adelante o no con el embarazo. Dos años antes, Nan decidió seguir un curso sobre elección moral y política porque estaba "buscando distintos modos de pensar en las cosas" y se interesó en "argumentos que protegen la libertad individual". Afirmando "padecer de una mala autoimagen", informa, en su cuarto año, de un sentido de progreso moral y crecimiento que atribuye a tener que "revisar mucho de lo que pensaba antes acerca de mí misma" como resultado de haber quedado embarazada y haber decidido abortar. Atribuyendo el embarazo a "un lapso de autocontrol, toma de decisiones y mucha estupidez", considera que el aborto es una solución desesperada para salvarse ("quise tanto salvar mi propia vida que tuve que hacerlo"), pero a la que considera "al menos

a ojos de la sociedad, si no a los míos, un pecado moral". Dado su "sentimiento personal de ser muy mala", su descubrimiento de que "la gente me ayudaría de todos modos hizo mucho por ayudarme en mis sentimientos hacia todos y hacia mí misma". En los meses que pasó esperando y pensando en el aborto, reflexionó "mucho acerca de la toma de decisiones, y por primera vez quise tener el control y la responsabilidad de mis propias decisiones en la vida". Como resultado, su autoimagen cambió:

> Porque ahora que voy a tomar el control de mi vida, ya no siento ser un peón en manos de otros. He de aceptar el hecho de haber cometido algo malo, y eso también da un poco más de integridad, porque no está una rechazando estas cosas en sí misma todo el tiempo. Se resuelven muchos conflictos, y hay el sentido de un nuevo principio, basado en una especie de convicción de que podemos actuar en una situación.

Salió de ello "básicamente soportándome a mí misma, no como ser humano bueno o malo, sino simplemente como ser humano que tenía mucho que aprender en todos sentidos". Viéndose a sí misma en el presente como persona capaz de elegir, se siente responsable a sí misma de una manera nueva. Pero aun cuando la experiencia de elegir ha dado a Nan un mayor sentido de integridad personal, su juicio de estas elecciones sigue siendo notablemente el mismo. Aunque ha llegado a un entendimiento más general y tolerante de sí misma y a una nueva concepción de las relaciones que, en su opinión, le permitirán ser "más obvia ante sí misma y más independiente", la cuestión

moral sigue siendo de responsabilidad. En este sentido, considera que el embarazo "acudió en mi ayuda" al iluminar su anterior evasión de responsabilidad:

> Fue tan grave que sacó a luz cosas que había en mí misma, como sentimientos acerca de mí, mis sentimientos acerca del mundo. Sentí que lo que había hecho era tan equivocado que me percaté de que no estaba asumiendo responsabilidad cuando debía asumirla, y no podía seguir así, eludiendo responsabilidades. Así, la gravedad de la situación hizo surgir la pregunta frente a mi cara. Lo vi claramente, y allí estaban las respuestas para mí.

Considerando que su propia irresponsabilidad la ha conducido a una situación en que no encuentra manera de actuar que no dañara a alguien, empieza a "librarse de viejas ideas" acerca de la moral que ahora le parecen un obstáculo hacia su meta de vivir en tal forma que no "cause sufrimiento humano". Al hacerlo, pone en duda la oposición de egoísmo y moral, discerniendo que "la palabra *egoísmo* es tramposa". Al reconocer que la "libertad individual" no es "tan incompatible con la moral", extiende su concepción de la moral, definiéndola como "el sentido de preocupación por otro ser humano y el sentido de preocupación por una misma". Aunque siguen en pie las preguntas de carácter moral, "¿Cuánto sufrimiento vas a causar?" y "Por qué tienes el derecho de causar sufrimiento humano?"

Estas preguntas no sólo se aplican a los demás, sino también a ella misma. La responsabilidad, separada del autosacrificio, queda atada en cambio al entendi-

miento de las causas del sufrimiento y la capacidad de prever qué acciones son las que, con el tiempo, desembocarán en un daño.

El derecho de incluirse a sí misma en el ámbito de una moral de la responsabilidad fue pregunta crítica para las mujeres universitarias durante los setentas. Esta pregunta, que surgió en distintos contextos, plantea un problema de inclusión que pudo resolverse mediante la lógica de la justicia, la igualdad de comparar a los otros con el Yo. Mas también planteó un problema de relaciones, cuya solución exigió una nueva interpretación de la responsabilidad y el cuidado. Hilard, de 27 años, explicando cómo ha cambiado su sentido de la moral, describe su interpretación de la moral por la época en que ingresó a la universidad:

> Por aquel tiempo era yo mucho más ingenua. Pasé por un periodo en que pensé que había respuestas bastante sencillas a las preguntas sobre justicia e injusticia en la vida. Hasta pasé por un periodo que hoy me parece muy simplista: pensé que mientras no dañara yo a nadie, todo saldría bien. Y pronto empecé a ver, o con el tiempo empecé a ver, que las cosas no eran muy sencillas, que hemos de dañar a otros, que ellos han de dañarnos, pues la vida está llena de tensión y conflicto. Las personas tienen que herirse mutuamente en sus sentimientos, intencionalmente o no, pero es así precisamente como son las cosas.
>
> Así, abandoné aquella idea.

Este abandono ocurrió en sus primeros años universitarios:

> Me vi envuelta en un amorío con un muchacho que deseaba establecerse y casarse, y yo no podía imaginar un destino peor, pero realmente lo quería. Y rompimos, y él quedó tan trastornado por ello que abandonó la escuela durante un año, y yo comprendí que le había causado un gran daño y no había intentado hacérselo, y yo había violado mi primer principio de comportamiento moral, pero había tomado la decisión correcta.

Explicando que "no habría podido casarse con él", Hilary sintió que en ese sentido había una "respuesta fácil" al dilema al que se enfrentó. Y, sin embargo, en otro sentido, dado su mandamiento moral de no causar daño, la situación presentó un problema insoluble, bloqueando todo curso de acción que no terminara en perjuicio de alguien. Esta comprobación la llevó a dudar de sus anteriores mandamientos morales absolutos y a "comprender que este principio [de no causar daño] no lo era todo". La limitación que vio correspondía directamente a la cuestión de la integridad pesonal: "Lo que el principio no estaba ni siquiera tratando de lograr era 'Sé fiel a ti misma' ". Indicando que había empezado a pensar más en conservar su integridad personal, ella dice que esta experiencia la llevó a concluir que "No es posible dejar de preocuparse por lastimar a otras personas; simplemente hay que hacer lo que es justo para una".

Y, sin embargo, en vista de su continuada equiparación de la moral con la preocupación por los demás y su continua creencia en que los "actos de autosacrificio y que se hacen por otras personas o por el bien de la humanidad son actos buenos", su abandono

del principio de no dañar a otros equivale a un abandono de toda preocupación moral. Reconociendo lo justo de su decisión, pero también comprendiendo las penosas consecuencias, no ve manera de conservar su integridad mientras se adhiere a una ética de cuidado y atención en sus relaciones. Tratando de evitar conflictos y componendas en la elección "simplemente haciendo lo que es justo para una", en realidad quedó con una sensación de componenda acerca de sí misma.

Este sentimiento es obvio al narrar ella el dilema al que se enfrentó en su trabajo, cuando un abogado, oponiéndose a ella en un juicio, pasó por alto un documento que habría dado crítico apoyo a la "petición de méritos" de su cliente. Reflexionando sobre si debía hablar o no a su adversario acerca del documento que mejoraría la situación de su cliente, Hilary notó que el sistema jurídico no sólo obstaculiza "la supuesta búsqueda de la verdad" sino también la expresión de preocupación por la persona que es la parte contraria. Decidiendo, a la postre, adherirse al sistema, en parte por la vulnerabilidad de su propia situación profesional, considera que no estuvo a la altura de sus normas de integridad personal, ni de su idea moral de autosacrificio. De este modo, su descripción de sí misma contrasta a la vez con su descripción de su esposo como "persona de absoluta integridad que nunca haría a nadie algo que no considerara justo" y con su idea de su propia madre como "persona que cuida mucho de los demás", que es "abnegada" al dar todo a otros.

Hablando de sí misma, Hilary dice casi disculpándose que desde la universidad se ha vuelto más tolerante y

más comprensiva, menos dispuesta a culpar a gente que antes habría condenado, más capaz de ver la integridad desde perspectivas distintas. Aunque, como abogada, conoce el lenguaje de los derechos y reconoce claramente la importancia de la autodeterminación y el respeto, el concepto de los derechos sigue en tensión con una ética de cuidado y amor. La persistente oposición de egoísmo y responsabilidad, sin embargo, no le deja manera de reconciliar el mandamiento de ser fiel a sí misma con el ideal de responsabilidad en sus relaciones.

El choque entre una moral de derechos y una ética de responsabilidad surgió de una crisis moral descrita por Jenny, otra estudiante en el estudio de universitarias. También ella expresa una moral de desinterés y comportamiento abnegado, ejemplificada por su madre que representa su ideal:

> Si yo creciera para ser como alguien en el mundo, sería mi madre, porque nunca he conocido persona más desinteresada. Estaba dispuesta a hacer cualquier cosa por los demás, hasta el punto de que se causó gran daño porque daba tanto a los demás y no pedía nada en cambio. Así, idealmente, así es como me gustaría ser, una persona desinteresada y generosa.

En contraste, Jenny se describe a sí misma como "mucho más egoísta, en muchas maneras". Pero viendo la limitación del autosacrificio en su potencial para dañar a otros que la rodean, trata de resolver la tensión entre egoísmo y cuidado, revisando su definición de "la mejor persona que es posible ser" añadiendo a su

componente básico, "hacer el mayor bien a los demás", la condición: "Mientras satisfaga su propio potencial".

Dos años antes, en el curso sobre elección moral y política, Jenny se había puesto a examinar la moral en función de estas preguntas: "¿Cuánto te debes a ti misma?" y "¿Cuánto debes a otros?" Definiendo la moral como problema de obligación, por medio de la equiparación de sí misma y de los demás, trató de desafiar las premisas subyacentes en el autosacrificio, y poner su concepción de la responsabilidad en armonía con una interpretación de los derechos. Pero una crisis ocurrida por entonces en su familia puso en duda la lógica de este esfuerzo al demostrar lo inadecuado de la terminología del derecho para enfrentarse a cuestiones de responsabilidad en las relaciones personales. La crisis fue causada por el suicidio de un pariente en una época en que los recursos de la familia estaban ya agotados por la enfermedad del abuelo, que necesitaba continua atención médica. Aunque en el curso se había discutido sobre la moral del suicidio, desde la perspectiva de los derechos individuales, este suicidio le pareció, a Jenny, en cambio, un acto de irresponsabilidad consumada, que llegaba a aumentar la carga para los demás, añadiendo sufrimientos y daños.

Tratando de poner sus sentimientos de ira en conexión con su lógica de la razón, llegó a un callejón sin salida al descubrir que su antiguo modo de pensar ya no funcionaba:

> Todo el semestre habíamos estado discutiendo sobre qué es justo y qué es injusto, qué es bueno, y cuánto debe la gente a sí misma y cuánto debe a los demás,

y [mi pariente] se mató, precisamente entonces, y ésa es una crisis moral, ¿verdad? Y yo no supe cómo enfrentarme a ella porque en realidad terminé odiándolo por haber hecho eso y supe que realmente yo no podría hacerlo. Quiero decir, eso estuvo mal. ¿Cómo pudo hacerle eso a su familia? Y realmente tuve que revaluar muy en serio todo ese curso, porque ya no funcionaba. Todas aquellas cosas tan bonitas que habíamos estado discutiendo están muy bien para hablar de ellas. Recuerdo que imaginábamos pequeñas situaciones, como por ejemplo, si estuviese uno en misión guerrera, a la cabeza de una patrulla y alguien tuviese que arrojar una granada de mano, o algo así. Bueno, muy bonito, pero cuando es algo como esto, que está cerca de una, ya no funciona más. Y tuve que revaluar muy seriamente todo lo que había dicho en el curso y por qué, si yo creía en ello, cómo podía terminar con tan intenso odio.

Dadas las terribles dimensiones de este problema, la lógica subyacente en la ecuación de cuánto se debe a uno y cuánto a los demás empezó a desenmarañarse, y luego cayó en pedazos.

De pronto, todas las definiciones y toda la terminología ya no funcionaron. Se volvió el tipo de cosa al que no es posible asignarle algún valor al decir, "Sí, fue moral", o "No, no lo fue". Es una de esas cosas que simplemente son irracionales e indefinibles.

Jenny se percató de que cualquiera que fuese el juicio, la acción misma era irreversible y tenía consecuencias que afectaban también las vidas de otros. Como derechos y responsabilidades, egoísmo y autosacrificio

estaban tan inextricablemente confundidos en esta situación, no encontró manera de pensar en ello salvo decir que, aunque en cierto sentido parecía una crisis moral, en otro sentido parecía "simplemente irracional e indefinible".

Cinco años después, nuevamente entrevistada, Jenny dice que estos acontecimientos cambiaron su vida al poner en relieve, para ella, "todo lo que hay acerca de responsabilidad". Cuando prevaleció la oposición entre el egoísmo y moral, ella no respondió ni a los demás ni a sí misma; no deseando "asumir responsabilidad por su abuelo" tampoco quiso asumir responsabilidad por sí misma. En ese sentido, habiendo sido a la vez egoísta y desinteresada, vio la limitación de la oposición misma. Comprendiendo que "era demasiado difícil ir por la vida como yo había ido, dejando que alguien más asumiera la responsabilidad por la dirección de mi vida", se desafió a sí misma a controlar su vida y "cambió la dirección de su vida".

La interpretación subyacente de la moral como problema de responsabilidad, y la lucha, para las mujeres, de asumir responsabilidad por sus propias vidas, son evidentes en los dilemas escritos por otras estudiantes universitarias que tomaron parte en el estudio sobre derechos y responsabilidades. Una comparación de los dilemas escritos por tres de las mujeres muestra, a través de una vasta gama de formulaciones, cómo la oposición entre egoísmo y responsabilidad complica para las mujeres la cuestión de la elección, dejándolas suspendidas entre un ideal de desinterés y la verdad de su propia intervención y sus necesidades. El problema de desarrollo creado por la oposición entre moral y verdad se

hace evidente en el intento de las tres mujeres por encontrar una manera de superar esta oposición, ser más honradas consigo mismas mientras seguían respondiendo a los demás. Buscando un modo de resolver la tensión que sienten entre la responsabilidad hacia los demás y el desarrollo de sí mismas, todas ellas escriben dilemas centrados en el conflicto entre integridad personal y lealtad en las relaciones familiares. Las tres mujeres tienen dificultades con la elección, y vinculan esta dificultad con su deseo de no causar un daño. Sus diversas soluciones de este problema revelan, sucesivamente, la naturaleza autocegadora de la oposición entre egoísmo y responsabilidad, el desafío del concepto de los derechos a la virtud del desinterés, y la forma en que una comprensión de los derechos transforma la comprensión del cuidado y las relaciones.

Alison, estudiante de segundo año, define la moral como una conciencia de poder:

> Un tipo de conciencia, una sensibilidad hacia la humanidad, saber que podemos afectar la vida de alguien más, que podemos afectar nuestra propia vida y que tenemos la responsabilidad de no poner en peligro las vidas de otros ni de dañar a otros. Así, la moral es compleja; estoy siendo muy simplista. La moral exige comprender que hay una interrelación entre el Yo y el otro y que hemos de asumir la responsabilidad por ambos. Sigo empleando la palabra *responsabilidad;* es como una especie de conciencia de nuestra influencia sobre lo que está ocurriendo.

Vinculando la moral con una conciencia del poder, pero equiparando la responsabilidad con no dañar a

los demás, Alison considera que responsabilidad significa "que nos preocupamos por esa otra persona, que somos sensibles a las necesidades de esa otra persona y las consideramos como parte de nuestras necesidades, porque dependemos de los demás". La equiparación de la moral con la atención a otros le lleva a llamar "egoísmo" a lo opuesto de la responsabilidad, oposición manifiesta en su juicio de que la experiencia de la gratificación personal compromete la moral con actos que de otra manera se habrían podido considerar como responsables y buenos: "Enseñar fue casi algo egoísta porque me hizo sentir bien al hacer algo por otros, y me gustó".

Así la moral, aunque se considere que surge de la interrelación entre el Yo y los otros, queda reducida a una oposición entre el Yo y el otro, atada, a la postre, a la dependencia de los demás, equiparada con la responsabilidad de cuidar de ellos. La idea moral no es cooperación o interdependencia sino, antes bien, el cumplimiento de una obligación, el pago de una deuda, dando a otros sin tomar nada para sí. La cualidad cegadora de esta interpretación es evidente, empero, cuando Alison comienza su autodescripción diciendo: "No soy muy honrada conmigo misma". La fuente de esta falta de sinceridad se encuentra en la necesidad de autoengaño creada por una aparente contradicción en su visión de sí misma:

> Soy una persona que tiene muchas ideas sobre la forma en que me gustaría que las cosas fueran y que desea, simplemente por medio del amor, mejorar las cosas, pero también soy persona egoísta y

gran parte del tiempo no me comporto en forma amorosa.

En un esfuerzo por enfrentarse al problema del egoísmo, Alison experimenta una continua lucha "para justificar mis acciones" así como "una época difícil. haciendo elecciones". Viendo que tiene poder de hacer daño, pero no deseando causarlo, le resulta difícil decir a sus padres que desea dejar la escuela por un año, pues sabe que para ellos es importante que siga estudiando. Atrapada entre el deseo de no dañar a otros y el deseo de ser fiel a sí misma, trata de aclarar sus propios motivos en un intento de actuar en forma que resulte irreprochable. Esforzándose "por ser honrada conmigo misma acerca de por qué soy infeliz aquí, qué está ocurriendo, qué deseo hacer", encuentra que tiene dificultad para explicarse a sí misma tanto como a sus padres "por qué realmente tengo que apartarme un año, por qué es realmente importante para mí". Considerando la universidad como una institución "egoísta"en que la competencia es más que la cooperación, de tal modo que "trabajar para uno mismo, hacer las cosas para uno mismo, no ayuda a los demás". Ella aspira a ser "atenta, sensible y generosa", establecer relaciones de cooperación y no de competencia. Pero no puede ver forma en la complicación de esta situación para integrar un ideal de integridad personal y moral con una ética de responsabilidad y cuidado, pues al dejar la universidad causaría un dolor a sus padres mientras que, quedándose, se perjudicaría. La tensión es evidente y ella describe su deseo de ser a la vez honrada y cariñosa, "alguien comprometido con cier-

tas ideas pero incapaz de relacionarse con otras personas y de respetar las ideas de los demás y, sin embargo, no entrar en componendas y no sólo ser sumisa y acomodaticia ante los demás".

Emily, la segunda mujer, aclara cómo esta lucha afecta el concepto de derechos. Al preguntársele, en su cuarto año universitario, si alguna vez se había enfrentado a una decisión en que no fueran claros los principios morales, describe el conflicto con su padre sobre si debía ir al año siguiente a la escuela de medicina. Explicando el argumento de sus padres, de que ella no debía irse lejos, establece un contraste entre justificaciones morales y egoístas:

> Ellos tenían justificaciones morales de principio y justificaciones para desear que yo me quedara aquí; eran a la vez buenas y no tan buenas. A las buenas puedo ponerlas en la clasificación de morales, y a las malas en la clasificación de egoístas.

Poniendo el dilema en el lenguaje de los derechos explica:

> Mis padres tienen derecho de querer verme en cierto modo, en ciertos momentos. Creo que la parte mala fue una especie de abuso de tal derecho, que hace surgir la cuestión del egoismo, y mi parte moral consiste en que yo no veía mi alejamiento como romper con la familia, en ningún sentido.

Equiparando los derechos con los deseos y la moral con la responsabilidad en las relaciones, indica que no fue su "intención y objetivo romper con la familia".

Antes bien, "pensé y sigo pensando en algunos respectos que yo me desarrollaría más estando en un lugar distinto, con otras personas". Contrastando el "aspecto positivo de la separación", su intento de asumir la responsabilidad de su propio desarrollo, con "lo negativo que hay en mí", el hecho de que causaría un dolor a sus padres, encuentra un problema de interpretación. Retorna el viejo lenguaje de la moral, pero inmediatamente queda relativizado cuando ella describe su propia posición:

> Mi motivación tal vez fuese un poco egoísta de mi parte, o no bastante elevada. Nuestra familia no sólo era un don, sino una especie de don, de por vida, y tal vez fuera mi obligación moral, siendo relativas todas las cosas, aceptar igualmente tal aspecto de no irme, quedarme aquí, y dejar que parte de mi desinterés se adueñara de la situación.

Su naciente idea de que desinterés y egoísmo pueden ser juicios relativos, no absolutos, cuestión de interpretación o de perspectivas más que de verdad, se extiende hasta dos conceptos de moral, centrado uno de ellos en los derechos, el otro en la responsabilidad. El cambio entre estos dos conceptos es evidente cuando ella define el conflicto moral al que se enfrentó:

> El conflicto fue: ¿tenía yo o no el derecho de actuar como parte independiente cuando no veía yo que mi partida causara un daño a otras partes, sino que era como un cero? Ellos, por su parte, lo consideraban negativo, aunque yo no lo percibiera de tal manera. El conflicto no estaba en mi interpretación, sino en el hecho de que teníamos interpretaciones distin-

tas de esa moral, y era muy reñido, pues yo pensaba que ambas interpretaciones eran casi igualmente fuertes, y creo que opté por la de ellos quedándome aquí, y creo que ése fue el conflicto.

Antes, Emily había pensado que "siempre hay una posición moral, una superior, y que esa superior puede ser como la cuarta parte de un uno por ciento. Creo que es posible equiparar bastante las cosas". Sin embargo, en esta situación encontró que "es imposible tomar una decisión moral". Habiendo justificado su derecho de actuar como parte independiente, en función de su creencia de que al hacerlo no dañaría a otros, no obstante al final cedió ante la interpretación de sus padres de que su partida sería egoísta, pues les causaría un daño a ellos. Al explicar la "razón crítica" de su decisión de quedarse, describe cómo interpretó el dilema cual un balance de egoísmo y concluyó que el suyo propio era "el mayor egoísmo".

A ellos verdaderamente les dolió toda la situación, y yo no sentí que fuera tan grande la pérdida de no ir. Así, creo que empecé a ver mi egoísmo como mayor al de ellos. Ambos egoísmos empezaron a ser iguales, pero de una u otra manera, ellos parecían sufrir más.

Así la interpretación de los derechos, puesta en el idioma de la responsabilidad como un balance de egoísmo, al final cedió a consideraciones de responsabilidad, ante la cuestión de quién sufriría más. El intento de plantear el dilema como conflicto de derechos se convirtió en un concurso de egoísmo, impidiendo la po-

sibilidad de una decisión moral, pues cualquiera de las resoluciones podía considerarse egoísta desde una u otra perspectiva. Por consiguiente, la preocupación por los derechos quedó superada por una preocupación por la responsabilidad, y ella resolvió el dilema "dejando que parte de mi desinterés dominara la situación", pues sus padres le parecieron más vulnerables que ella.

Despreciando el daño a sí misma, por considerarlo de omisión ("no tener una nueva experiencia no es un daño en el sentido absoluto"), lo contrasta con el acto de comisión, la responsabilidad que sentía al causar a sus padres "una pérdida bastante grande". Considerando que la responsabilidad va "unida a la moral", ella considera que las responsabilidades ponen en acción "una cadena de expectativas, y si la interrumpimos, también interrumpimos todo un proceso no sólo para una misma sino para quienes nos rodean". Como resultado, las consideraciones de derechos basadas en una suposición de independencia amenazan con interrumpir la cadena de relaciones y así son contrapesadas y superadas por consideraciones de responsabilidad. Al final, la elección depende de determinar dónde "se encuentra la mayor responsabilidad", determinación basada en una evaluación de la vulnerabilidad, una estimación relativa de quien será más dañado.

Sin embargo, al abandonar su "derecho de actuar como parte independiente" y dejar que, en cambio, su "abnegación se adueñara de la situación", ella ha suspendido su propia investigación de una moral de responsabilidad y, al suspender sus interpretaciones, se suspende a sí misma. Esta sensación de suspensión queda revelada en la descripción que hace Emily de sí

misma como "un redondo frijolito gelatinoso, caminando un poco, recogiendo nieve aquí y allá, nunca uniéndose realmente con el peso de la nieve". Hacia el fin de la entrevista, indica su deseo de fundamentarse más seguramente al "pensar" más acerca de sus relaciones, preocuparse más por saber cómo está "interactuando con la gente", en lugar de "dejarlos hacer". Mientras que antes estaba "a la defensiva, temerosa", al pensar en lo que estaba haciendo en sus relaciones, aunque ahora ve que "pensar acerca de ello me ha quitado ese miedo, porque cuando se piensa en lo que se está haciendo, se sabe lo que es. Si no se sabe, como que deja uno ir las cosas; no se sabe qué vendrá después".

La imagen de ir al garete o dejar ir las cosas brota en todas las entrevistas, denotando la experiencia de las mujeres atrapadas en la oposición entre egoísmo y responsabilidad. Describiendo una vida dada en respuesta, guiada por la percepción de las necesidades de los demás, no pueden ver una manera de ejercer un control sin arriesgarse a una afirmación que les parece egoísta y, por tanto, moralmente peligrosa. Como la heroína de *The Waterfall* que empieza la novela diciendo "Si yo estuviera ahogándome no podría tender una mano para salvarme: así de renuente estoy a ponerme contra el destino", sin pensar siquiera "que podría ser la verdad", estas mujeres son atraídas involuntariamente por la imagen de la pasividad, el atractivo de evitar la responsabilidad hundiéndose, como Jane, en una "edad de hielo de la inactividad", de tal manera que la "providencia tenga un enfrentamiento con ella sin su propia ayuda".

Pero la imagen de ir al garete, aunque parezca ofrecer la seguridad ante el peso de la responsabilidad, lleva consigo el peligro de desembocar en una confrontación más dolorosa con la elección, como en la escueta opción de una decisión de abortar, o en el descubrimiento de Maggie Tulliver de que involuntariamente ha hecho lo que más temía. Luego, al reconocer las consecuencias vuelve la cuestión de la responsabilidad, llevando consigo las cuestiones interrelacionadas de elección y de verdad.

Maggie, cediendo a sus sentimientos hacia Stephen, cesando momentáneamente su resistencia a él,

> sintió que estaba siendo conducida por el jardín entre las rosas, que la ayudaban con tierno y firme cuidado a subir al bote, que diponían un cojín y un manto para sus pies y abrían una sombrilla para ella (lo que ella había olvidado) ...todo ello por aquella presencia más fuerte que parecía llevarla, sin que interviniera su propia voluntad.

Pero cuando comprendió cuán lejos había llegado, "una terrible alarma se apoderó de ella", y su "anhelo de aquella creencia en que la corriente iba haciéndolo todo" pronto cedió, primero ante "sentimientos de furiosa resistencia a Stephen, al que acusó de haber deseado privarla de su elección y aprovecharse de su inconsciencia, y luego a la conciencia de su propia participación. Ya no "paralizada", reconoció que "los sentimientos de unas breves semanas la habían llevado a cometer los pecados ante los que más había retrocedido su naturaleza: falta de lealtad y cruel egoísmo". Luego Maggie, "anhelando una bondad perfecta"

decidió "ser fiel a mis afectos más apacibles y vivir sin la alegría del amor".

Sin embargo, aunque Maggie anhela la verdad, su análoga, Jane, busca la verdad. Descubriendo en su deseo de James "tales profundidades de egoísmo" que considera que se está ahogando, "en un esfuerzo por reclamar las renuncias perdidas, como Maggie Tulliver", Jane escoge, en cambio, cuestionar las renuncias y, a la postre, "identificarme a mí misma con el amor". Observando que aunque "Maggie Tulliver nunca durmió con su hombre, hizo todo el daño que podía hacer: a Lucy, a sí misma, a los dos hombres que la amaron, y luego, como una mujer de otra época, se contuvo", Jane se enfrenta a "un hecho visto desde ángulos donde antes solía haber un acontecimiento y una sola forma de soportarlo". Por consiguiente, "se pregunta, en esta época, ¿qué hacer?".

La distinción moral entre el comportamiento egoísta y el desinteresado, cada vez más clara para Maggie, se vuelve para Jane, en cambio, cada vez más borrosa. Habiendo "buscado la virtud" sólo para descubrir que "no podía ascender por los escalones que otros parecían subir", busca entonces la inocencia "en la abnegación, en el rechazo, en la renuncia" pensando que

> si yo pudiera negarme a mí misma bastante, habría alcanzado algún tipo de inocencia, pese a estos impulsos intermitentes, como pesadillas, de mi verdadera naturaleza. Pensé que podía negarme a mí misma, borrarme a mí misma.

Y sin embargo descubre que, cuente como cuente su historia, sea en primera persona o en tercera, al final

se enfrenta a la verdad de que pese a todas las renuncias, ella se ha "hundido en un océano embravecido"

Contra la atracción de tales renuncias, la visión de una inocencia lograda por la negativa de sí mismas, las mujeres empiezan a buscar la verdad de su propia experiencia y a hablar de controlarla.

(Pensando en el año pasado, ¿qué significa para ti?)
Dominar yo misma mi vida.

Así Kate, la tercera mujer, recién graduada en la universidad, empieza a hablar de su lucha por superar la oposición entre egoísmo y responsabilidad y dominar ella misma su vida. La lucha estalló en su cuarto año en la universidad, cuando vio que era incapaz de imponer su deseo de salirse de un equipo universitario para "hacer otras cosas que eran importantes para mí". Al pensar en el acto radical de decir no a la "indiscutida pasada prioridad" de los deportes en su vida, se encontró "paralizada en cierto modo" e incapaz de tomar una determinación:

Pasé por una época de confusión. La decisión fue muy difícil. Era como si no pudiese yo tomarla: simplemente estaba paralizada. Y trataba de pensar acerca de ello, y era como chocar contra una pared, hasta tratar de imaginar por qué era tan difícil y por qué estaba yo pasándola tan mal. Así, finalmente se convirtió en una situación de crisis; cuando el entrenador me dijo, "Mira, tienes que decidir, en un sentido u otro", yo no sentí que pudiera decidir. Las cosas se habían vuelto una confusión de emociones y todo. Así por primera vez, hasta

donde puedo pensar, reveladoramente, reconocí que estaba en grandes aprietos.

Sus dificultades se debían al hecho de que, al decir no, estaba desafiando "toda una ética" antes incuestionada. Habiendo crecido pensando en la cosmovisión representada por su padre —"el éxito en lo que emprendiera, y la ética del deporte"— como "la única legítima" comprende ahora "cuán básica se había vuelto como la actitud de acuerdo con la cual se debía vivir". Así, el descubrir "que había otras cosas, más importantes para mí", planteó "una verdadera amenaza o un desafío a una de las suposiciones básicas con las que yo había vivido durante tan largo tiempo", suposiciones que habían sido como un ancla de su identidad y un nexo entre su padre y ella.

Diciendo que antes había pasado "flotando" por la escuela, con "tal sentido de inexistencia de lo que deseaba hacer que como que seguí el camino de menor resistencia", Kate controla ahora las cosas "haciendo más y más de lo que quiero hacer, y cada vez menos de lo que yo pensaba que debía estar haciendo o se suponía que debía hacer". De esta manera, "ahora he penetrado más en donde estoy". Reconociendo lo legítimo de diversas cosmovisiones, depende más de sus propias interpretaciones. Así, el proceso de controlar las cosas, de llegar "a un sentido más definido de lo que yo deseaba hacer y de las opciones que hay y del tipo de caminos que tienen sentido", cobró un nuevo significado:

Significó volverme un poco más yo misma y así tener mayor confianza en mi propio juicio, porque tenía

algo en que basar mis juicios; sentirme más fuerte y así depender más de mí al tomar decisiones y evaluar situaciones, y no aceptar el juicio de mis padres o el de la universidad; y encontrarme en situaciones en que estoy adoptando una actitud y alguien está adoptando otra y ambas posiciones parecen legítimas y ninguna de las dos *es la* correcta, y aprender a aceptar eso; y tratar de comprender por qué es así, pero ser capaz de aceptar eso, o empezar a cuestionar toda la idea de que una persona es más recta que otra, o hace cosas mejor que la otra.

Al empezar a cuestionar la idea de que hay una sola manera correcta de vivir y que las diferencias siempre son para bien o para mal, empieza a ver el conflicto de una manera nueva, como parte de las relaciones y no como una amenaza a ellas. Contrastando su actual pensamiento acerca de la moral con su creencia anterior en que "había respuestas correctas", se refiere a un curso sobre desarrollo moral que ella había seguido en su segundo año:

Para mí tenía sentido la idea de que al más alto nivel de razonamiento moral, es posible plantear a un grupo de personas un problema y que, idealmente, todas estarían de acuerdo. Me resultó asombroso, aunque yo estaba muy confusa. ¡Todo era tan claro! Bien clara era la idea de que existen las respuestas correctas, que cada quien llegará a las respuestas correctas.

Puesto que el concepto de acuerdo basaba sus premisas en el concepto de los derechos, vino a fundamen-

tar la comprensión que Kate tenía por entonces del feminismo. El reconocimiento de los derechos de la mujer "legitimó muchas de las quejas e insatisfacciones que yo había sentido hacia las que consideraba como elecciones de mujeres". De manera similar, la equiparación de la moral con el respeto a los derechos justificaba la libertad de cambio que ella buscaba, poniendo restricciones a la responsabilidad al limitar el deber a la reciprocidad de la no intervención. Sin embargo, ahora ve la limitación del enfoque, "centrado en el individuo", de equilibrar los derechos y reclamaciones, en el hecho de que este enfoque no toma en cuenta la realidad de las relaciones, "toda una dimensión distinta de experiencia humana". Al ver las vidas particulares conectadas y fincadas en un marco social de relaciones, ella extiende su perspectiva moral para abarcar un concepto de "vida colectiva". Ahora, la responsabilidad incluye el Yo y los otros, considerados como distintos pero conectados, y no separados y opuestos. Esta cognición de la interdependencia, antes que una preocupación por la reciprocidad, imbuye su creencia en que "todos tenemos responsabilidades, hasta cierto grado, de cuidar unos de otros".

Como surgen problemas morales en situaciones de conflicto en que "cualquier camino que yo siga, algo o alguien no saldrá beneficiado" su resolución es "no una simple decisión de sí o no; es algo peor". En un mundo que se extiende a través de una elaborada red de relaciones, el hecho de que alguien salga perjudicado afecta a todos los que participan, complicando el aspecto moral de cada decisión y suprimiendo la posibilidad de una solución clara o sencilla. Así, la mo-

ral, en lugar de oponerse a la integridad o estar atada a un ideal de acuerdo y consenso, se alinea con "la clase de integridad" que procede de "tomar decisiones después de elaborar todo aquello que consideramos como importante en la situación", y asumir la responsabilidad de la elección. A la postre, la moral es cuestión de atención y cuidado:

> Consiste en dedicar tiempo y energía para considerarlo todo. Decidir sin cuidado o de prisa sobre la base de uno o dos factores cuando sabemos que hay otras cosas que son importantes y serán afectadas: eso es inmoral. La forma moral de tomar decisiones es considerar todo lo que se pueda, todo lo que se sepa.

Describiéndose a sí misma como "persona fuerte" aunque reconociendo que no siempre se siente fuerte, Kate se considera "cuidadosa y concienzuda", que "dolorozamente empieza a aprender cómo expresarme a mí misma y ser más franca", en lugar de "adoptar", como antes, una "actitud estoica". Aunque su participación en los deportes la llevó a "tomarme en serio, en el aspecto físico", su participación en el feminismo la llevó a tomar igualmente en serio sus ideas y sentimientos. Más responsable ahora ante sí misma y más directamente sensible hacia los demás, describe una moral que incluye la lógica de los derechos en un nuevo entendimiento de la responsabilidad. Viendo la vida no como "un camino" sino como "una red, en que se pueden escoger diferentes direcciones en cualquier punto en particular, no sólo un camino", se percata de que siempre habrá conflictos y que "ningún factor es absoluto".

La única "verdadera constante es el proceso" de tomar decisiones con cuidado, sobre la base de lo que sabemos, y asumir la responsabilidad de la elección, mientras se reconoce la posible legitimidad de otras situaciones.

Al equiparar responsabilidad con atención y cuidado, y no sólo con no causar daño, Kate reconoce el problema de la limitación: "Tenemos responsabilidades hacia otros, en función de ayudar a los demás... no sé hasta dónde". Aunque la inclusión general es el objetivo de la moral, la exclusión puede ser una necesidad de la vida. Las personas a quienes ella admira son "gente verdaderamente conectada con las situaciones concretas de sus vidas", cuyo conocimiento no procede de un desapego sino de vivir en conexión con ellos mismos y con los demás, de estar fincados en las condiciones de la vida.

Así pues, en un sentido, no ha cambiado mucho. George Eliot, observando que "no tenemos una llave maestra para todos los casos" de decisión moral, retorna a los casuistas en cuyo "espíritu pervertido de minuciosa discriminación" ve ella "la sombra de una verdad a la que ojos y corazones demasiadas veces están fatalmente sellados; ...la verdad de que los juicios morales seguirán siendo falsos y vacíos a menos que sean revisados e ilustrados por una referencia perpetua a las circunstancias especiales que marcan el destino individual". Así, el juicio moral debe ser informado por una "creciente visión y simpatía", moderado por el conocimiento obtenido por la experiencia de que las "reglas generales" no conducirán a las personas "a la justicia mediante un método ya patentado, sin tomarse la mo-

lestia de ejercer paciencia, discriminación, imparcialidad, sin ningún cuidado por comprobar si se tiene la sabiduría que se obtiene por un cálculo —difícilmente ganado— de la tentación o de una vida vivida y lo bastante intensa para haber creado un vasto sentimiento de camaradería con todo lo que es humano".

Y sin embargo, para George Eliot, al menos en esta novela, el problema moral sigue siendo de renuncia, cuestión de si "ha llegado el momento en que un hombre ha caído por debajo de la posibilidad de una renuncia que tendrá alguna eficacia y ha de aceptar una vez más el imperio de la pasión contra la que había luchado". Así, la oposición entre la pasión y el deber vincula la moral con un ideal de desinterés, la "perfecta bondad" a la que aspiraba Maggie Tulliver.

Tanto esta oposición como ese ideal son puestos en duda por el concepto de los derechos, por la suposición subyacente en la idea de justicia, de que el Yo y los otros son iguales. Entre los estudiantes universitarios del decenio de 1970, el concepto de derecho entró en su pensamiento a desafiar una moral de autosacrificio y abnegación. Cuestionando el estoicismo de la autonegación y remplazando la ilusión de la inocencia por una conciencia del cambio, se esforzaron por captar un concepto esencial de los derechos: que los intereses del Yo pueden considerarse legítimos. En ese sentido, el concepto de los derechos cambia las concepciones del Yo entre las mujeres, permitiéndoles verse a sí mismas como más fuertes, y considerar directamente sus propias necesidades. Cuando la autoafirmación ya no parece peligrosa, cambia el concepto de las relaciones, dejando de ser un nexo de continuada dependencia

para ser una dinámica de la interdependencia. Entonces, el concepto de cuidado y atención se extiende: de la paralizadora orden de no dañar a los demás, a un mandamiento de actuar responsablemente hacia el Yo y hacia los otros, y así, sostener la conexión. Una conciencia de la dinámica de las relaciones humanas se vuelve central entonces para el entendimiento moral, uniendo el corazón y los ojos en una ética que vincula la actividad del pensamiento con la actividad del cuidado y la atención.

De este modo, los cambios de los derechos de las mujeres modifican los juicios morales femeninos, mezclando la piedad con la justicia al capacitar a las mujeres a considerar moral no sólo atender a los demás, sino también a sí mismas. La cuestión de la inclusión, planteada por primera vez por las feministas en el dominio público reverbera por toda la psicología de las mujeres cuando empiezan a notar su propia exclusión de sí mismas. Cuando la preocupación por el cuidado y la atención se extiende, de ser una orden de no dañar a otros a un ideal de responsabilidad en las relaciones sociales, las mujeres empiezan a interpretar su comprensión de las relaciones como fuente de fuerza moral. Pero el concepto de los derechos también cambia los juicios morales de las mujeres añadiendo una segunda perspectiva a la consideración de los problemas morales, con el resultado de que el juicio se vuelve más tolerante y menos absoluto.

Cuando el egoísmo y el autosacrificio se vuelven cuestiones de interpretación y las responsabilidades viven en tensión con los derechos, la verdad moral se complica por la verdad psicológica, y la cuestión del

juicio se vuelve más compleja. La heroína de Drabble, que trataba de escribir "un poema tan duro y redondo como una piedra" sólo para descubrir que palabras y pensamientos le estorban, concluye que "un poema tan pulido y redondo no diría nada" y se pone a describir las variadas aristas de un acontecimiento visto desde todos los ángulos, y al final no encuentra una verdad unificada. En cambio, por medio de un último cambio de perspectiva, relega su desconfianza a aquella "alejada tercera persona" y, sin rechazar ya las acusaciones de egoísmo, se identifica con la voz de la primera persona.

VI. VISIONES DE MADUREZ

Apego y separación anclan el ciclo de la vida humana, describiendo la biología de la reproducción y la psicología del desarrollo humano. Los conceptos de apego y separación que pintan la naturaleza y la secuencia del desarrollo del infante aparecen en la adolescencia como identidad e intimidad y luego, en la edad adulta, como amor y trabajo. Sin embargo, este reiterativo contrapunto de la experiencia humana, cuando es moldeado formando un ordenamiento de desarrollo, tiende a desaparecer en el curso de su reducción lineal en la equiparación de desarrollo con separación. Esta desaparición puede remontarse, en parte, al enfoque en el desarrollo del niño y el adolescente, cuando es fácil seguir el progreso midiendo la distancia entre la madre y el niño. La limitación de esta interpretación es evidente en la ausencia de mujeres en todas las versiones del desarrollo del adulto.

Escogiendo, como Virgilio, "cantar a las armas y al hombre", los psicólogos al describir la adultez han enfocado el desarrollo del Yo y del trabajo. Aunque se supone que el apogeo de la separación en la adolescencia va seguido en la edad adulta por el retorno del apego, la atención y el cuidado, recientes descripciones del desarrollo del adulto, obtenidas, sin conexión entre sí, de estudios de hombres, ofrecen escasa luz sobre una vida pasada en relaciones íntimas y genera-

tivas. Daniel Levinson (1978), pese a su evidente inconformidad por la exclusión de las mujeres en una muestra necesariamente pequeña, se basa en un estudio exclusivamente de hombres "para crear una concepción general del desarrollo que abarque los diversos cambios biológicos, psicológicos y sociales que ocurren en la vida adulta" (p. 8).

La concepción de Levinson está imbuida por la idea del "Sueño" que ordena las estaciones de la vida de un hombre del mismo modo que la profecía de Júpiter, acerca de un glorioso destino, guía el curso de Eneas. El sueño acerca del cual escribe Levinson es una visión de un triunfo glorioso cuya realización o modificación moldearán el carácter y la vida del hombre. En las relaciones sobresalientes del análisis de Levinson, el "mentor" facilita la realización del Sueño, mientras que la "mujer especial" es la ayudante que alienta al héroe a formar y vivir su visión: "Cuando el novicio adulto trata de separarse de su familia y del mundo pre-adulto, y de entrar en un mundo adulto, deberá formar relaciones significativas con otros adultos que facilitaran su labor sobre el Sueño. Dos de las figuras más importantes de este drama son el 'mentor' y la 'mujer especial' " (p. 93).

Las relaciones significativas de la temprana adultez son interpretadas, pues, como medios hacia un fin de realización individual, y estas "figuras de transición" deben ser desechadas o reconstruidas una vez alcanzado el triunfo. Empero, si en el progreso se vuelven como Dido, un obstáculo puesto a la realización del Sueño, entonces hay que renunciar a la relación, "permitir que continúe el proceso de desarrollo". Este proceso es defi-

nido explícitamente por Levinson como de individuación: "A través del ciclo vital, pero especialmente en los periodos de transición clave... el proceso de desarrollo de la individuación sigue adelante". El proceso se refiere "a los cambios en las relaciones de una persona consigo misma y con el mundo exterior", las relaciones que constituyen su "Estructura Vital" (p. 195).

Si en el curso de "convertirse en nuestro propio hombre", se descubre que esta estructura es defectuosa y que amenaza las grandes expectativas del Sueño, entonces para evitar una "seria falla o decadencia", el hombre debe "romper" para salvar su Sueño. Este acto de rompimiento queda consumado por un "acontecimiento marcador" de separación, como "dejar a su mujer, salirse de su trabajo, o trasladarse a otra región" (p. 206). Así, el camino hacia la salvación a mediados de la vida pasa por el logro o la separación.

De entre el conjunto de experiencias humanas, la elección de Levinson es la misma de Virgilio, y traza el progreso del desarrollo adulto como ardua lucha hacia un glorioso destino. Como el piadoso Eneas, en camino a fundar Roma, los hombres del estudio de Levinson apoyan sus vidas en su devoción a la realización del sueño, midiendo su progreso por la distancia que los aleja de las costas del triunfo prometido. Así, en los cuentos que narra Levinson, las relaciones (sea cual fuere su intensidad particular) desempeñan un papel relativamente subordinado en el drama individual del desarrollo adulto.

El enfoque en el trabajo también es evidente en la versión que da George Vaillant (1977) de la adaptación a la vida. Las variables que se relacionan con la adap-

tación adulta, como la entrevista que generó los datos, tocan predominantemente la ocupación y exigen una expansión de las etapas de Erikson. Ocupando lo que él considera "un periodo no trazado de desarrollo" que Erikson dejó "entre las décadas de los veintes y de los cuarentas", Vaillant describe los años de los treintas como la época de la "consolidación de la carrera", la época en que los hombres de su muestra buscaban, "como el soldado de Shakespeare, 'la caprichosa Reputación' " (p. 202). Con esta analogía con la Roma de Shakespeare, se interrumpe la continuidad de la intimidad y la generatividad, dejando espacio a una etapa de nueva individuación y logro, realizada por el trabajo y consumada por un éxito que trae consigo el reconocimiento social.

En cambio, el concepto de generatividad en Erikson (1950) cambia en el proceso de esta reasignación. Concibiendo la generatividad como "el interés por establecer y guiar a la siguiente generación", Erikson toma la *productividad y creatividad* de los padres en su realización literal o simbólica como una metáfora de la adultez centrada en las relaciones y consagrada a la actividad de cuidar a otros (p. 267). En la versión de Erikson, la generatividad es la etapa central del desarrollo adulto, y abarca "la relación del hombre con su producción así como con su progenie" (p. 268). En los datos de Vaillant, en cambio, esta relación queda relegada al periodo intermedio de la vida.

Afirmando que la generatividad "no sólo es una etapa para hacer crecer pequeñas cosas", Vaillant refuta a Erikson y su metáfora de los padres, advirtiendo que "el mundo está lleno de madres irresponsables que son

maravillosas para dar a luz y amar a sus hijos hasta los dos años y luego desesperan de llevar adelante el proceso". La generatividad, para excluir a tales mujeres, está desarraigada de su fragancia terrenal y redefinida como "responsabilidad por el crecimiento, la guía y el bienestar de nuestros congéneres, no simplemente criar cosechas o niños" (p. 202). Así, la expansión del concepto de Erikson queda reducida al desarrollo a mitad de la edad adulta, y en el proceso resulta más restrictiva en su definición del cuidado y la atención.

Como resultado, Vaillant subraya la relación del ego con la sociedad y minimiza el apego a otros. En una entrevista acerca del trabajo, la salud, la angustia, la muerte y una variedad de relaciones familiares, Vaillant dice a los hombres de su estudio que "la pregunta más difícil" que planteará es, "¿Puede usted describir a su esposa?" Esta advertencia precautoria puede suponerse que surgió de su experiencia con aquella muestra particular de hombres, pero también indica los límites de su adaptación, o tal vez su desgaste psicológico.

Así, los "modelos de un saludable ciclo vital" son hombres que parecen distantes en sus relaciones, y que encuentran difícil describir a sus esposas, cuya importancia en sus vidas, no obstante, reconocen. El mismo sentido de distancia entre el Yo y los otros es evidente en la conclusión de Levinson: "En nuestras entrevistas, la amistad brilló en gran parte por su ausencia. Como generalización tentativa diríamos que la íntima amistad con un hombre o una mujer rara vez es experimentada por los hombres norteamericanos". Sorprendido por esta impresión, Levinson hace una pausa en su análisis de las tres "tareas" de la adultez (construir y modificar

la estructura vital, trabajar sobre componentes aislados de la estructura vital y volverse más individuado), para ofrecer una elaboración: "un hombre puede tener una vasta red social en que tiene relaciones 'amistosas' con muchos hombres y tal vez con algunas mujeres. Sin embargo, en general la mayoría de los hombres no tienen un amigo íntimo varón, del tipo que recuerdan nostálgicamente en la niñez o la juventud. Muchos hombres han tenido relaciones casuales de salir con mujeres, y tal vez unas cuantas complejas relaciones amorosas-sexuales, pero en su mayor parte no han tenido una amistad íntima no sexual con una mujer. Hemos de comprender por qué la amistad es tan rara y qué consecuencias tiene esta privación sobre la vida del adulto" (p. 335).

Vemos así que, por una parte, hay estudios que expresan una visión de la adultez en que las relaciones están subordinadas al proceso vivo de individuación y logro, cuyo progreso, sin embargo, se establece basándose en apegos anteriores y se cree que aumenta la capacidad de intimidad. Por otra parte, se hace la observación de que entre aquellos hombres cuyas vidas han servido como modelo del desarrollo adulto, la capacidad de relacionarse está en cierto modo disminuida y los hombres se ven limitados en su expresión emocional. Las relaciones a menudo se ponen en el lenguaje del logro, caracterizadas por su triunfo o fracaso, y empobrecidas en su gama afectiva:

> A los 45 años, Lucky gozaba de uno de los mejores matrimonios en el estudio, pero probablemente no tan perfecto como él lo implicó al escribir: "Tal vez

no me crean si les digo que nunca hemos tenido un desacuerdo, grande o pequeño".

La biografía del Dr. Carson ilustra su difícil paso de la identidad a la intimidad por medio de la consolidación de su carrera y, finalmente, a la capacidad de *dar atención y cuidado* en su sentido más pleno... había pasado por el divorcio, un nuevo matrimonio y un cambio, de la investigación a la práctica privada. Su metamorfosis personal había continuado. El libresco investigador se había convertido en un encantador médico... suave, sereno, bondadoso y controlado... La vibrante energía que caracterizó su adolescencia había retornado... ahora, su depresión era claramente un *afecto;* y de él podría decirse todo, menos que estaba fatigado. En el siguiente párrafo confesó: "Soy sumamente sexual, y también eso es un problema". Entonces me hizo un emocionante relato al hablar de sus recientes líos románticos, pero también de su cálido interés paternal hacia sus pacientes (Vaillant, 1977, pp. 129, 203-206).

El concepto de que la separación conduce al apego y que la individuación desemboca en la mutualidad, aunque reiterado por Vaillant y Levinson, recibe un mentís en las vidas que ellos presentan en su apoyo. De manera similar, en los estudios de las vidas de Lutero y de Gandhi, estudios hechos por Erikson, aunque la relación entre el ego y la sociedad se logra en una magnífica articulación, los dos héroes están comprometidos en su capacidad de intimidad y viven a gran distancia personal de los demás. Así, Lutero en su devoción a la Fe, como Gandhi en su devoción a la Verdad, desconoce a la gente que más de cerca los rodea mientras, en cambio, trabaja por la gloria de Dios. Estos hombres se asemejan en notables detalles al piadoso

Eneas de la epopeya de Virgilio que también superó los nexos del apego que obstaculizaban su avance hacia Roma.

En todos estos relatos, las mujeres guardan silencio, aparte de la dolorosa voz de Dido que, implorando y a la vez amenazando vanamente a Eneas, acaba por acallarse con la espada. Así, parece que falta una línea de desarrollo en las descripciones actuales del desarrollo adulto, hay una falla al describir el progreso de las relaciones hacia una madurez de interdependencia. Aunque la verdad de la separación es reconocida en casi todos los textos sobre el desarrollo, la realidad de una conexión continuada se pierde o queda relegada al trasfondo, donde aparecen las figuras de mujeres. De esta manera, la naciente concepción del desarrollo adulto arroja una sombra familiar sobre las vidas de las mujeres, señalando, nuevamente, lo incompleto de su separación y presentándolas como estancadas en sus relaciones. Para las mujeres, la separación y el apego (señaladores en el desarrollo), asignados secuencialmente a la adolescencia y la adultez, en cierto sentido parecen fundirse. Sin embargo, aunque esta fusión pone en peligro a las mujeres en una sociedad que premia la separación, también indica una verdad más general, hoy oscurecida en los textos psicológicos.

En la adultez joven, cuando identidad e intimidad convergen en dilemas de compromisos conflictivos, queda expuesta la relación entre el Yo y el otro. Que esta relación difiere en la experiencia de hombres y mujeres es tema continuo en la bibliografía sobre el desarrollo humano, y un descubrimiento de mi investigación. A partir de las diversas dinámicas de separación

y apego en su formación de identidad en los sexos, pasando por la divergencia de identidad e intimidad que caracteriza su experiencia en los años de la adolescencia, voces masculinas y femeninas hablan típicamente de la importancia de diferentes verdades; las primeras, del papel de la separación conforme define y da poderes al Yo, las últimas, del continuo proceso de apego que crea y sostiene la comunidad humana.

Dado que este diálogo contiene la dialéctica que crea la tensión del desarrollo humano, el silencio de las mujeres en la narración del desarrollo adulto deforma la concepción de sus etapas y su secuencia. Así, deseo restaurar en parte el texto faltante sobre el desarrollo de las mujeres, al describir sus concepciones del ego y la moral en los primeros años de la edad adulta. Al enfocar primariamente las diferencias entre los relatos de hombres y de mujeres, mi objetivo es ensanchar el entendimiento del desarrollo, incluyendo las perspectivas de ambos sexos. Aunque los juicios considerados proceden de una muestra pequeña y sumamente educada, elucidan un contraste y hacen posible reconocer no sólo lo que falta en el desarrollo de las mujeres, sino también lo que hay en él.

Este problema del reconocimiento quedó ilustrado en una clase de literatura en una universidad femenina cuando las estudiantes estaban analizando el dilema moral descrito en las novelas de Mary McCarthy y James Joyce:

> Me sentí atrapada en un dilema que entonces era nuevo para mí, pero que luego se ha vuelto horriblemente familiar: la trampa de la vida adulta, en que

se nos guarda, retorciéndonos, incapaces de actuar porque podemos ver los dos lados de cada decisión. En tales ocasiones, como generalmente en el futuro, yo trataba de llegar a una componenda.

(Memorias de una niñez católica)

No serviré a aquello en que ya no creo, se llame mi hogar, mi patria o mi iglesia: y trataré de expresarme en algún modo de la vida o del arte tan libremente como pueda y tan plenamente como pueda, empleando para mi defensa las únicas armas que me permitiré usar: el silencio, el exilio y la astucia.

(Retrato del artista adolescente)

Comparando la claridad del *non serviam* de Stephen con el "curso zigzagueante" de Mary McCarthy, las mujeres se mostraron unánimes en su decisión de que la elección de Stephen fue la mejor. Stephen fue poderoso en la certidumbre de su creencia, armado con estrategias para evitar una confrontación; la forma de su identidad fue clara, y quedó atada a una justificación imperativa. En todo caso, había adoptado una actitud.

Deseando parecerse más a Stephen en la claridad de su decisión y la certidumbre de sus deseos, las mujeres se vieron en cambio, como Mary McCarthy: indefensas, abandonadas y constantemente comprometidas. Las imágenes contrastantes de abandono y poder en su nexo explícito con el apego y la separación captaron el dilema del desarrollo femenino, el conflicto entre integridad y atención y cuidado a otros. En la construcción más sencilla de Stephen, la separación parecía la condición vigorizadora de la expresión libre y concreta, mientras que el apego aparecía como trampa paralizadora, y el

cuidado como el preludio inevitable a la componenda. Para las estudiantes, el retrato de Mary McCarthy confirmó su propia aprobación a esta versión.

En las novelas aparecen descripciones contrastantes del camino que conduce a la vida adulta. Para Stephen, abandonar la niñez significa renunciar a sus relaciones para proteger su libertad de expresión. Para Mary, el "adiós a la niñez" significa abandonar la libertad de expresión para proteger a otros y conservar sus relaciones: "Un sentido de poder y una magnanimidad cesárea me llenaron, y yo iba a hacer algo equivocado, no por razones egoístas, sino en interés de la comunidad, como persona adulta responsable" (p. 162).

Estas versiones divergentes de la identidad, en la autoexpresión o el autosacrificio, crean diferentes problemas al ulterior desarrollo: el primero es un problema de conexión humana; el segundo es un problema de verdad. Sin embargo, estos problemas aparentemente diversos estan íntimamente desarrollados, ya que retroceder ante la verdad crea una distancia en las relaciones, y la separación suprime una parte de la verdad. En el estudio de estudiantes universitarios que abarcó los años de la temprana adultez, el retorno del exilio de los hombres y su silencio corrieron paralelos al retorno de las mujeres de todo equívoco, hasta que intimidad y verdad convergen en el descubrimiento de la conexión entre integridad y cuidado y atención. Luego, sólo una diferencia de tono revela lo que hombres y mujeres saben desde el principio y lo que sólo después descubrirán por experiencia.

La elección instantánea de autodesaprobación, en la preferencia mostrada hacia Stephen por las mujeres en la clase de inglés, puede compararse por una pueril

disposición a ofrecer disculpas en las mujeres del estudio de estudiantes universitarias. Los participantes de este estudio fueron un número desigual de hombres y mujeres, representando la distribución de hombres y mujeres en la clase sobre moral y elección política. A la edad de 27 años, las cinco mujeres del estudio estaban siguiendo activamente sus carreras: dos, en medicina, una en derecho, una en estudios para graduados, y una como organizadora sindical. En los cinco años que siguieron a su graduación universitaria, tres se habían casado y una tenía un hijo.

A la edad de veintisiete años, cuando se les preguntó "¿Cómo se describe usted a sí misma?", una de las mujeres se negó a contestar, pero las otras cuatro dieron las siguientes respuestas a las preguntas del entrevistador:

> Esto suena un poco extraño, pero creo que me considero maternal, con todas sus connotaciones. Me veo a mí misma en el papel de alimentadora, tal vez no ahora mismo, pero cada vez que ello sea necesario, como médica, como madre... Me resulta difícil pensar en mí misma sin pensar en las otras personas que me rodean y a las que yo doy algo.
>
> (Claire)

> Yo soy bastante laboriosa y concienzuda y bastante responsable y, en cuestión de flaquezas, a veces soy vacilante al tomar decisiones e insegura de mí misma y temo hacer cosas y asumir responsabilidades, y pienso que tal vez éste es uno de los más grandes conflictos que he conocido... El otro aspecto muy

importante de mi vida es mi esposo, y tratar de facilitarle la vida y tratar de ayudarlo.

(Leslie)

Yo soy histérica, soy intensa. Soy cordial. Soy lista con la gente... Tengo mucho más sentimientos tiernos que sentimientos duros. Mucho más fácilmente me muestro bondadosa que me enfurezco. Si tengo que decir una palabra, que para mí significa mucho, soy *adoptada*.

(Erica)

Creo que he cambiado mucho. En el punto de la última entrevista [a los 22 años], pensaba que yo era como el tipo de persona interesada en el crecimiento y el esfuerzo arduo, y me parece ahora, en los últimos dos años, que quien no se esté esforzando es alguien que no se está desarrollando, y pienso que esto es lo que más me irrita, lo que más me hace pensar que no estoy desarrollándome. No es verdad, sí lo estoy, pero lo que parece un fracaso parcial es la forma en que Tom y yo rompimos. Lo que pasó con Tom me hace pensar que no estoy desarrollándome... En lo que he estado pensando recientemente es que la forma en que me describo a mí misma, mi comportamiento, no es así a veces. Como cuando dañé mucho a Tom, y eso me preocupa. Así, estoy pensando en mí misma como alguien que trata de no dañar a la gente, pero termina dañándola mucho, y eso es algo que pesa sobre mí, que yo soy alguien que, sin intención, perjudica a la gente. O un sentimiento, últimamente, de que es fácil sentarse y decir cuáles son nuestros principios, cuáles son nuestros valores, y qué pienso de mí misma, pero la forma en que de algún modo funciona una en la realidad es algo muy diferente. Podemos decir que tratamos de no dañar a los demás, pero podemos decirlo por cosas que hay

en nosotros, o podemos decir éste es mi principio, pero cuando se presenta una situación, no nos comportamos como habríamos querido... así, me considero a mí misma contradictoria y confusa.

(Nan)

La fusión de identidad e intimidad, notada repetidas veces en el desarrollo de las mujeres, tal vez nunca haya sido más claramente articulada que en estas autodescripciones. En respuesta a la petición de describirse a sí mismas, todas las mujeres describen una relación, mostrando su identidad *en* la conexión de madre futura, esposa actual, hija adoptiva o amante pasada. De manera similar, la norma del juicio moral que imbuye su evaluación del Yo es una norma de relación, una ética de alimentación y cría, responsabilidad y cuidado. Midiendo su fuerza en las actividades del apego, "dar", "ayudar", "ser bondadosa", "no causar daño", estas mujeres, que han triunfado y se han realizado, no mencionan su distinción académica y profesional al describirse a sí mismas. Si acaso, consideran que sus actividades profesionales ponen en peligro su propio concepto de sí mismas y el conflicto que encuentran entre la realización y la atención a otros las deja divididas en su juicio, o sintiéndose traicionadas. Explica Nan:

Cuando me inscribí en la escuela de medicina, tuve el sentimiento de que yo era una persona preocupada por los demás y capaz de atenderlos de una u otra manera, y en los últimos años estuve metiéndome en dificultades al pensar si realmente soy capaz de dar de mí misma, de mi tiempo, y lo que estoy haciendo

a otros. Y la medicina, aunque parece ser una profesión que pretende hacer exactamente eso, me pareció que, más o menos, me impedía hacerlo. Sentí que realmente no estaba creciendo, que simplemente estaba trasvasando agua, tratando de enfrentarme a lo que estaba haciendo y que me ponía furiosa en ciertas ocasiones porque no era la forma en que yo quería hacer las cosas.

Así, en todas las descripciones de las mujeres, la identidad queda definida en un contexto de relaciones y es juzgada por la forma de responsabilidad y cuidado. De manera similar, estas mujeres consideran que la moral brota de la experiencia de la conexión y es concebida como problema de inclusión, y no de sopesar derechos. La suposición subyacente de que la moral brota del apego queda explícitamente planteada por Claire en su respuesta al dilema de Heinz sobre si debe robar o no un medicamento caro para salvar a su esposa. Explicando por qué debe robar Heinz, ella elabora la visión de la realidad social sobre la que ha basado su juicio:

Para una misma, tienen poco sentido las cosas. Es como el sonido de una mano que aplaude, el sonido de un hombre o de una mujer, hay algo que falta. Es lo colectivo lo importante para mí, y lo colectivo se basa en ciertos principios guías, uno de los cuales es que todo el mundo pertenece a ello y que todos venimos de allí. Tenemos que amar a alguien más, porque aunque no nos gusten, somos inseparables de ellos. En cierto modo, es como amar nuestra propia mano derecha. *Son parte de una;* esa otra persona es parte de esa gigantesca colección de personas con las que estamos conectadas.

A esta aspirante a médica maternal, el sonido de una mano que aplaude no le parece una trascendencia milagrosa sino, antes bien, un absurdo humano, la ilusión de una persona que se mantiene sola en una realidad de interconexión.

Para los hombres, el tono de identidad es diferente, más claro y directo, más distinto y de bordes afilados. Aun cuando se burlen del concepto mismo, irradian la confianza de cierta verdad. Aunque el mundo del Yo que los hombres describen a veces incluye "gente" y "cariño profundo", no se menciona ninguna persona o relación en particular, ni la actividad de la relación se presenta en el marco de la autodescripción. Remplazando los verbos de apego de las mujeres, surgen adjetivos de separación: "inteligente", "lógico", "imaginativo", "honrado", a veces hasta "arrogante" y "desafiante". Así el "Yo" varonil queda definido en la separación, aunque los hombres hablan de tener "verdaderos contactos" y "profundas emociones", o bien los desean.

En una mitad de la muestra, elegida al azar, hombres que se encontraban en situación similar a la de las mujeres, en su posición laboral y marital, dan las siguientes respuestas iniciales a la solicitud de una autodescripción.

> Lógico, apaciguador, exteriormente sereno. Si parece que mis afirmaciones son cortas y tajantes, es por causa de mis antecedentes y mi preparación. Las afirmaciones arquitectónicas han de ser muy concisas y cortas. Sé aceptar cosas. Todo esto está al nivel emocional. Me considero educado y razonablemente inteligente.

Me describiría como una persona entusiasta y apasionada, un poco arrogante. Preocupado, comprometido, muy cansado ahora porque no dormí mucho la última noche.

Me describiría como una persona bien desarrollada en lo intelectual y lo emocional. Tengo un círculo relativamente estrecho de amigos, conocidos, personas con quienes tengo verdaderos contactos, en contraste con los contactos profesionales o de la comunidad. Relativamente orgulloso de mis capacidades y mi desarrollo intelectual, contento con el desarrollo emocional como tal, como una meta no muy activamente buscada. Deseoso de ensanchar el aspecto emocional.

Inteligente, perceptivo —en este momento estoy siendo brutalmente franco— y, sin embargo, un poco reservado, no realista acerca de cierto número de situaciones sociales que abarcan a otras personas, particularmente las autoridades. Estoy mejorando, relajándome, estoy menos tenso que antes. Un poco perezoso, aunque resulta difícil decir cuánto de esto va aunado a otros conflictos. Imaginativo, a veces demasiado. Un poco *diletante*, interesado en muchas cosas sin necesariamente entrar en ellas con profundidad, aunque estoy tratando de corregir eso.

Me gustaría describirme a mí mismo narrando una historia personal, dónde nací, dónde crecí, y ese tipo de cosas, pero estoy insatisfecho con ello, habiéndolo hecho miles de veces. No parece captar la esencia de lo que soy; probablemente me decidiría después de otro inútil intento, porque no existe algo que pueda llamarse la esencia de lo que soy, y estoy muy aburrido de todo ello... No pienso que

haya una cosa que pueda llamarse yo mismo, aquí estoy, sentado, allí estaré yo mismo mañana y así sucesivamente.

Son una persona honrada, en desarrollo.

Creo que en la superficie parezco un poco despreocupado y distendido, pero creo que soy un poco más tenso. Suelo entrar en acción muy fácilmente. Un tanto vivo, o tal vez retador. No tanto como debiera serlo. Creo que un poco testarudo, y soy un tipo que no se deja llevar por emociones y sentimientos. Tengo emociones profundas, pero no soy una persona que tenga gran cantidad de amigos. Tengo apego a muy pocas personas. O apego a muchas cosas, o al menos en el sentido demostrable.

Me parece que soy una persona creadora y también un poco esquizofrénica... Mucho de ello es resultado de cómo crecí. Hay una especie de nostalgia por la vida pastoral y, al mismo tiempo, un deseo de prestigio, el relumbrón y el reconocimiento que se obtienen andando siempre a la caza.

Dos de los hombres empezaron más tentativamente hablando de las personas en general, pero al final retornaron a las grandes ideas o a la necesidad de un logro distintivo:

Pienso que soy, básicamente, una persona decente. Creo que me gusta mucho la gente, y me gusta que me guste. Me gusta hacer cosas por el placer que obtengo de otros, casi de su simple existencia. Hasta personas que no conozco bien. Cuando dije que soy una persona decente, pienso que eso es casi lo que me hace una persona decente, que es una cualidad decente, una buena cualidad. Creo que soy muy

brillante. Creo que estoy un poco perdido, y no actúo precisamente como me inspiro, ya sea cuestión simplemente de falta de inspiración o no; no lo sé; pero no estoy realizando cosas, no estoy acabando cosas y no sé dónde quiero ir o lo que estoy haciendo. Creo que mucha gente, especialmente los médicos, tienen cierta idea de lo que estarán haciendo durante años. Yo [un interno] realmente tengo un espacio en blanco... Tengo grandes ideas... pero no puedo imaginarme en ellas.

Creo que las cosas que me gusta pensar que son importantes para mí son que estoy consciente de lo que sucede a mi alrededor, de las necesidades de quienes me rodean y el hecho de que me gusta hacer cosas para otros y me siento bien haciéndolas. Supongo que eso está bien en mi situación, pero no estoy seguro de que todos puedan decirlo. Creo que algunas personas hacen cosas para otras y no les hace sentir bien. De cuando en cuando eso es verdad para mí; por ejemplo, trabajar por la casa, y siempre estoy haciendo las mismas viejas cosas que todos los demás están haciendo y a la postre se forma en mí cierto resentimiento por ello

En las descripciones que estos hombres hacen de sí mismos, la participación con otros está atada a un condicionamiento de la identidad, y no a su realización. En lugar de apego, la realización individual se adueña de la imaginación masculina, y las grandes ideas o una actividad distintiva define la norma de autoevaluación y éxito.

Así, el orden secuencial de identidad e intimidad en la transición de la adolescencia a la adultez embona mejor en el desarrollo de los hombres que en el de las mujeres. Poder y separación aseguran al hombre en

una identidad lograda mediante el trabajo, pero lo dejan a distancia de los demás, que parecen en cierto sentido fuera de su vista. Cranly, diciendo a Stephen Daedalus que debe cumplir con sus deberes de Pascua para su madre, le recuerda:

> Tu madre debió de sufrir mucho... ¿No tratarás de evitarle sufrir más aún... o sí?
> Si yo pudiera, dijo Stephen, eso me costaría poco.

Dada esta distancia, la intimidad se convierte en experiencia crítica que lleva de vuelta el ego a una conexión con los demás, haciendo posible ver ambas partes: descubrir los efectos de las acciones sobre los demás, así como su costo para el ego. La experiencia de la relación pone fin al aislamiento, que de otra manera se endurece, convirtiéndose en indiferencia, en una falta de preocupación activa por los demás, aunque tal vez en cierta anuencia a respetar sus derechos. Por esta razón, la intimidad es la experiencia transformadora para los hombres a través de la cual la identidad de la adolescencia se convierte en la generatividad del amor y el trabajo del adulto. En el proceso, como ha observado Erikson (1964), el conocimiento ganado por medio de la intimidad cambia la moralidad ideológica de la adolescencia en la ética adulta del cuidado a los demás.

Sin embargo, como las mujeres definen su identidad por medio de relaciones de intimidad y cuidado, los problemas morales que encuentran corresponden a cuestiones de índole distinta. Cuando se establecen las relaciones disfrazando el deseo y se evita todo conflicto

mediante la ambigüedad, entonces surge una confusión acerca del punto de responsabilidad y de igualdad. McCarthy, describiendo sus "representaciones" a sus abuelos, explica:

> Todo lo que les decía era, habitualmente, tan confuso y borroso, en el esfuerzo por obtener su aprobación (pues, aparte de todo lo demás, yo los quería y trataba de adaptarme a su perspectiva) que salvo cuando respondía a una pregunta directa, casi no sabía si lo que estaba diciendo era verdad o mentira. Realmente trataba, o al menos eso pensaba, de no mentir, pero me parecía que me lo imponían por la diferencia de su visión de las cosas, de modo que siempre estaba poniendo la realidad, para ellos, en términos que pudieran comprender. Para enderezar las cosas con mi conciencia, retrocedía siempre que era posible, ante la mentira absoluta, así como por un sentido de precaución retrocedía ante la verdad clara.

La experiencia crítica se vuelve, entonces, no intimidad sino elección, creando un encuentro con el Yo que aclara la comprensión de la responsabilidad y la verdad.

De este modo, en la transición de la adolescencia a la adultez, el dilema mismo es igual para ambos sexos, un conflicto entre integridad y cuidado y atención. Pero visto desde distintas perspectivas, este dilema genera el reconocimiento de verdades opuestas. Estas diversas perspectivas se reflejan en dos diferentes ideologías morales, ya que la separación queda justificada por una ética de derechos, mientras que el apego es apoyado por una ética del cuidado y la atención.

La moral de los derechos se basa en la igualdad y se centra en la comprensión de la imparcialidad, mientras que la ética de la responsabilidad se basa en el concepto de igualdad y el reconocimiento de las diferencias de necesidad. Mientras que la ética de los derechos es una manifestación de igual respeto, que equilibra los derechos de los otros y del Yo, la ética de la responsabilidad se basa en un entendimiento que hace surgir la compasión y el cuidado. Así, el contrapunto de identidad y de intimidad que marca el tiempo transcurrido entre la niñez y la edad adulta queda articulado por medio de dos morales diferentes, cuya complementariedad es el descubrimiento de la madurez.

El descubrimiento de esta complementariedad es revelado en el estudio por preguntas acerca de experiencias personales de conflicto y elección morales. Dos abogados elegidos entre la muestra ilustran cómo la divergencia de juicio entre los sexos se resuelve mediante el descubrimiento por cada uno de la perspectiva del otro y de la relación entre la integridad y el cuidado.

El dilema de responsabilidad y verdad que McCarthy describe queda reiterado por Hilary, un abogado, y por la mujer que dijo que le resultaba demasiado difícil describirse a sí misma al término de la que "había sido realmente una semana difícil". También ella, como McCarthy, considera los actos de sacrificio como "valerosos" y "dignos de elogio" explicando que "si cada quien en la tierra se portara de un modo que mostrara cuidado hacia los demás y valor, el mundo sería un lugar mucho mejor, no habría delitos ni pobreza". Sin

embargo, esta idea moral del autosacrificio y el cuidado se puso en dificultades no sólo en una relación en que las verdades conflictivas de los sentimientos de cada quien hicieron imposible no dañar a alguien, sino también en el tribunal donde, pese a su interés por el cliente del bando contrario, decidió ella no ayudar a su adversario a ganar.

En ambos casos, ella encontró que el mandamiento absoluto contra hacer daño a los demás era una guía inadecuada para resolver los problemas reales. Su descubrimiento de la disparidad entre intención y consecuencia y de los verdaderos límites de la elección la llevó a comprender que, en algunas situaciones, es imposible no dañar a alguien. Al confrontar semejantes dilemas, en su vida personal y profesional, ella no abandona la responsabilidad por la elección sino, antes bien, reclama el derecho de incluirse entre las personas a quienes considera que es moral no hacer daño. Su moral ahora más generalizada contiene el mandamiento de ser leal a sí misma, dejándola con dos principios de juicio cuya integración aún no puede vislumbrar con claridad. Lo que sí reconoce es que tanto la integridad como el cuidado deben quedar incluidos en una moral que abarque los dilemas del amor y el trabajo que surgen en la vida adulta.

William Perry (1968) considera que el paso hacia la tolerancia que acompaña el abandono de lo absoluto sigue el curso del desarrollo intelectual y ético durante los primeros años de la adultez. Perry describe el cambio de pensamiento que caracteriza la transición, de creer que el conocimiento es absoluto y las respuestas claramente acertadas o desacertadas, a comprender la

relatividad contextual de la verdad y la elección. Esta transición y sus efectos sobre el juicio moral se pueden discernir en los cambios de comprensión moral que surgen en hombres y mujeres durante los cinco años que siguen a la universidad (Gilligan y Murphy, 1979; Murphy y Gilligan, 1980). Aunque ambos sexos se apartan por entonces de los absolutos, los propios absolutos difieren para cada sexo. En el desarrollo de la mujer, el absoluto del cuidado y la atención, inicialmente definido como no dañar a otros, se complica al reconocer la necesidad de integridad personal. Este reconocimiento hace surgir un deseo de igualdad encarnado en el concepto de los derechos, que modifica la comprensión de las relaciones y transforma la definición del cuidado. Para los hombres, los absolutos de verdad e imparcialidad, definidos por los conceptos de igualdad y reciprocidad, son puestos en duda por las experiencias que demuestran la existencia de diferencias entre el otro y el Yo. Luego, la conciencia de unas verdades múltiples conduce a relativizar la igualdad en dirección de la equidad, y hace surgir una ética de generosidad y atención. Para ambos sexos, la existencia de dos contextos para la decisión moral hace que el juicio por definición sea contextualmente relativo, y conduce a una nueva comprensión de la responsabilidad y la elección.

El descubrimiento de la realidad de las diferencias y, por ello, de la naturaleza contextual de moral y verdad, es descrito por Alex, abogado del estudio de estudiantes universitarios, quien en la escuela de derecho empezó a "comprender que en realidad no sabemos nada" y "ni siquiera sabemos que hay algún absoluto. No creo que

sepamos que hay un derecho absoluto. Lo que sí sabemos es que hemos de decidir en un sentido u otro. Hemos de tomar la decisión".

La conciencia de que no lo sabía todo, surgió dolorosamente en una relación cuyo fin le tomó completamente por sorpresa. En su tardío descubrimiento de que la experiencia de la mujer había diferido de la suya propia, comprendió cuán distante había estado en una relación que consideraba íntima. Luego, la jerarquía lógica de los valores morales, cuya verdad absoluta había él proclamado antes, llegó a parecerle una barrera a la intimidad, ya no una fortaleza de integridad personal. Al empezar a cambiar su concepción de la moral, su pensamiento enfocó cuestiones de relación, y su preocupación por la injusticia se complicó por una nueva interpretación del apego humano. Describiendo el "principio de apego" que empezó a imbuir su manera de contemplar los problemas morales, Alex ve que la necesidad de moral se extiende más allá de las consideraciones de imparcialidad, hacia una preocupación por sus relaciones:

> La gente tiene verdaderas necesidades emocionales de sentir apego hacia algo, y la igualdad no nos da apego. La igualdad fractura la sociedad y echa sobre cada persona la carga de mantenerse por sí sola.

Aunque "la igualdad es la cosa más firme que se puede encontrar", por sí sola no puede resolver adecuadamente los dilemas de elección que surgen en la vida. Dada su nueva conciencia de la responsabilidad y de las verdaderas consecuencias de una elección, dice Alex: "No hay que buscar sólo la igualdad. Hay que ver cómo

las personas serán capaces de conducir sus vidas". Reconociendo la necesidad de dos contextos para un juicio, no obstante descubre que su integración "es difícil de elaborar", ya que a veces, "cualquiera que sea el camino que uno siga, alguien saldrá perjudicado y alguien quedará perjudicado para siempre". Entonces, dice, "Hemos llegado al punto en que hay un conflicto irresoluble" y la elección se vuelve cosa de "escoger la víctima", antes que poner el bien en vigor. Con el reconocimiento de la responsabilidad que entrañan tales elecciones, su juicio queda en mejor armonía con las consecuencias psicológicas y sociales de la acción, con la realidad de las vidas de otras personas en un mundo histórico.

Así, partiendo de puntos muy diversos, de las distintas ideologías de la justicia y la atención y el cuidado. los hombres y las mujeres del estudio, en camino de volverse adultos, llegan a un mayor entendimiento de ambos puntos de vista y, por ello, a una mayor convergencia de juicios. Reconociendo los dobles contextos de la justicia y el cuidado, comprenden que el juicio depende de la forma en que se presente el problema.

Pero, bajo esta luz, la concepción del propio desarrollo también depende del contexto en que está enmarcado, y puede verse que la visión de la madurez cambia cuando la adultez es presentada por mujeres, y no por hombres. Cuando las mujeres interpretan el dominio adulto, el mundo de las relaciones surge y se convierte en foco de atención y preocupación. McClelland (1975), notando este giro en las fantasías de poder de las mujeres, observa que "las mujeres se preocupan más que los hombres por ambos lados de una relación

interdependiente" y "más rápidamente reconocen su propia interdependencia" (pp. 85-86). Este enfoque en la interdependencia se manifiesta en las fantasías que equiparan el poder con el dar y cuidar. McClelland informa que mientras los hombres interpretan una actividad poderosa como afirmación y agresión, en contraste las mujeres presentan los actos de alimentación como actos de fuerza. Considerando que su investigación del poder trata "en particular de las características de la madurez" sugiere que hombres y mujeres maduros podrán relacionarse con el mundo, con diferente estilo.

Que las mujeres difieren en su orientación al poder también es el tema del análisis de Jean Baker Miller. Enfocando las relaciones de dominio y subordinación, descubre que la situación de las mujeres en estas relaciones ofrece "una clave crucial para comprender el orden psicológico". Este orden brota de las relaciones de diferencia, entre hombre y mujer y padre e hijo, que crean "el medio —la familia— en que se ha formado la mente humana como la conocemos" (1976, p. 1).

Como estas relaciones de diferencia contienen, las más de las veces, un factor de desigualdad, adquieren una dimensión moral correspondiente a la forma en que se emplea el poder. Sobre esta base, Miller distingue entre relaciones de desigualdad temporal y permanente, en que las primeras representan el contexto del desarrollo humano y las últimas la condición de opresión. En las relaciones de desigualdad temporal como padre e hijo o maestro y discípulo, lo ideal sería que el poder se empleara para fomentar un desarrollo que suprima la disparidad inicial. En las relaciones de

desigualdad permanente, el poder confirma el dominio y la subordinación, y la opresión es racionalizada por unas teorías que "explican" la necesidad de su continuación.

Miller, enfocando de este modo la dimensión de desigualdad en la vida humana, identifica la psicología distintiva de las mujeres, diciendo que surge de una combinación de sus posiciones en relaciones de desigualdad temporal y permanente. Dominantes en las relaciones temporales de alimentación que se disuelven con la disolución de la desigualdad, las mujeres quedan sometidas en las relaciones de posición social y poder, permanentemente desiguales. Además, aunque subordinadas a los hombres en posición social, las mujeres al mismo tiempo se encuentran centralmente emparejadas a ellos en las relaciones íntimas e intensas de la sexualidad adulta y la vida familiar. Así, la psicología de las mujeres refleja los dos lados de las relaciones de interdependencia y la gama de posibilidades morales que tales relaciones hacen surgir. Por tanto, las mujeres se encuentran idealmente situadas para observar el potencial de la conexión humana tanto para el cuidado como para la opresión.

Esta clara perspectiva observacional imbuye la obra de Carol Stack (1975) y de Lillian Rubin (1976), quienes habiendo ingresado en mundos antes vistos a través de ojos de hombres, retornan para darnos un informe diferente. En el ghetto negro urbano, donde otros habían visto el desorden social y familiar, Stack encuentra redes de intercambio doméstico que describen la organización de la familia negra en la pobreza. Rubin, observando las familias de la clase obrera

blanca, disipa el mito del "trabajador rico y feliz", observando los "mundos de dolor" que cuesta educar a una familia en condiciones sociales y económicas desventajosas. Ambas mujeres describen una adultez de relaciones que sostiene las funciones familiares de protección y cuidado, pero también un sistema social de relaciones que mantiene la dependencia económica y la subordinación social. Indican así cómo la clase, la raza y la etnicidad se emplean para justificar y racionalizar la continuada desigualdad de un sistema económico que beneficia a unos a expensas de otros.

En sus esferas separadas de análisis, estas mujeres encuentran orden donde otros vieron el caos: en la psicología de las mujeres, la familia negra urbana y la reproducción de la clase social. Estos descubrimientos necesitaron nuevos modos de análisis y un enfoque más etnográfico para obtener estructuras que puedan dar orden y significado a la vida adulta que vieron. Hasta que Stack redefinió la "familia" como "la más pequeña red organizada y duradera de parentesco y no-parentesco que interactúa diariamente, atendiendo a las necesidades domésticas de los hijos y asegurando su supervivencia", no pudo encontrar "familias" en el mundo de "los apartamientos". Sólo las "definiciones culturalmente específicas de ciertos conceptos como familia, parentesco, padre y amigo que surgieron durante este estudio hicieron posible gran parte del análisis siguiente... Y una imposición arbitraria de definiciones generalmente aceptadas de la familia... bloquea el camino al entendimiento de cómo la gente de los apartamientos describe y ordena el mundo en que vive" (p. 31).

De manera semejante, Miller pide "una nueva psicología de las mujeres" que reconozca el diferente punto de partida del desarrollo femenino, el hecho de que "Las mujeres se quedan en un contexto de apego y afiliación a otros, sobre el cual edifican y desarrollan", que "el sentido femenino del Yo queda en gran parte organizado en torno de poder crear afiliaciones y relaciones y luego mantenerlas" y que "a la postre, para muchas mujeres, la amenaza de trastorno de una afiliación es percibida no sólo como pérdida de una relación sino como algo más cercano a una total pérdida del Yo". Aunque esta estructuración psíquica ya nos es familiar por las descripciones de la psicopatología de las mujeres, no se ha reconocido que "este punto de partida psíquico contiene las posibilidades de un enfoque totalmente diferente (y más avanzado) de vivir y actuar... [en que] la afiliación es valuada tan altamente o más altamente que el automejoramiento" (p. 83). Así, Miller señala una psicología de la adultez que reconozca que el desarrollo no desplaza el valor del apego vigente y la continuada importancia del cuidado en las relaciones.

Las limitaciones de normas previas de medición y la necesidad de un modo más contextual de interpretación son evidentes, asimismo, en el enfoque de Rubin; ésta disipa la ilusión de que la vida familiar es la misma por doquier, o de que es posible evaluar las diferencias subculturales independientemente de las realidades socioeconómicas de clase. Así, las familias de clase obrera "se reproducen no porque de alguna manera sean deficientes, o su cultura aberrante, sino porque la mayoría de los hijos no tienen alternativa", pese a "el mito de la movilidad, que nos es tan caro" (pp. 210-211). La

desigualdad temporal del hijo de clase obrera se convierte así en la desigualdad permanente del adulto de clase obrera, atrapado en el descenso de una bajamar social que socava la calidad de la vida familiar.

Como los relatos que delinean las fantasías femeninas de poder, también las descripciones de la edad adulta hechas por mujeres expresan un sentido distinto de su realidad social. En su retrato de las relaciones, las mujeres remplazan la tendencia de los hombres a la separación por una representación de la interdependencia del Yo y los otros, tanto en el amor como en el trabajo. Cambiando la lente de la observación del desarrollo, cambiando la realización individual por unas relaciones de cuidado y cariño, las mujeres plantean el apego vital como el camino que conduce a la madurez. Por ello, los parámetros del desarrollo cambian, para marcar el progreso de las relaciones de afiliación.

Las implicaciones de este cambio son evidentes al considerar la situación de las mujeres a mitad de la vida. Dada la tendencia a marcar las aguas poco familiares del desarrollo adulto a base de los familiares marcadores de la separación y el crecimiento del adolescente, los años intermedios de la vida de las mujeres aparecen fácilmente como una época de regreso a las cosas inconclusas de la adolescencia. Esta interpretación ha sido particularmente atractiva, dado que las descripciones del ciclo vital, derivadas básicamente de estudios de hombres, han generado una perspectiva en que las mujeres, en la que difieren, parecen deficientes en su desarrollo. La desviación del desarrollo femenino ha sido especialmente marcada en los años de la adolescencia cuando las muchachas parecen con-

fundir identidad con intimidad, definiéndose a sí mismas por medio de sus relaciones con otros. El legado de este modo de definición de identidad es considerado como un Yo vulnerable a las cuestiones de separación que surgen a mitad de la vida.

Pero esta interpretación revela la limitación en una versión que mide el desarrollo femenino contra una norma masculina, pasando por alto la posibilidad de una verdad diferente. Bajo esta luz, la observación de que la interiorización de las mujeres en unas vidas de relación, su orientación hacia la interdependencia, su subordinación del logro al cuidado y la atención, y sus conflictos por el triunfo competitivo las dejan personalmente en peligro en mitad de la vida, parece más un comentario sobre la sociedad que un problema del desarrollo femenino.

La interpretación de la mediana edad en términos de adolescencia, como crisis similar de identidad y separación, pasa por alto la realidad de lo que ha ocurrido en los años intermedios, desgarrando así la historia de amor y de trabajo; que la generatividad empieza a mediados de la vida, como parecen sugerirlo los datos de Vaillant sobre hombres, en cambio, desde una perspectiva femenina, parece demasiado tarde para ambos sexos, dado que tener y criar hijos ocurre básicamente en los años anteriores. De manera similar, la imagen de las mujeres llegando a la edad mediana siendo pueriles y dependientes de otros es refutada por la actividad de su cuidado, alimentación y mantenimiento de las relaciones familiares. Así, el problema parece ser de interpretación, cuestión de juicio y no de verdad.

Dada la evidencia de que las mujeres perciben e interpretan la realidad social de manera distinta de los hombres, y de que estas diferencias se centran en experiencias de apego y separación, puede esperarse que las transiciones de vida que invariablemente provocan estas experiencias afecten a las mujeres de manera distintiva. Y como el sentido femenino de la integridad parece entrelazado con una ética del cuidado y la atención, de modo que considerarse a sí mismas como mujeres es verse en una relación de conexión, las transiciones importantes en las vidas de las mujeres parecen abarcar cambios en la interpretación y las actividades del cuidado y la atención. Ciertamente, el paso de la niñez a la adultez es testigo de una importante redefinición del cuidado. Cuando la distinción entre ayudar y complacer libera las actividades de cuidado, de todo deseo de aprobación por los demás, la ética de la responsabilidad puede convertirse en ancla escogida de integridad y fuerza personales.

A pesar de todo, en la misma vena, los acontecimientos de la vida madura —la menopausia y los cambios de familia y trabajo— pueden alterar las actividades de cuidado de una mujer en formas que afecten su concepto de sí misma. Si la mediana edad pone fin a las relaciones, al sentido de conexión de que dependía, así como a las actividades de cuidado por medio de las cuales juzga su valor, entonces la tristeza que acompaña todas las transiciones vitales puede ceder a la melancolía de la autocensura y el desprecio. El significado de los acontecimientos de la mediana edad para una mujer refleja así la interacción entre las estructuras de su pensamiento y las realidades de su vida.

Cuando se establece una distinción entre el conflicto neurótico y el conflicto real, y la renuencia a elegir se diferencia de la realidad de no tener opción, entonces es posible ver con mayor claridad cómo la experiencia de las mujeres aporta una clave para comprender verdades centrales de la vida adulta. En lugar de considerar que la anatomía femenina está destinada a dejar a la mujer con la cicatriz de una inferioridad (Freud, 1931), en cambio, podemos ver cómo hace surgir experiencias que iluminan una realidad común a ambos sexos: el hecho de que en la vida nunca lo vemos todo, que cosas no vistas sufren mutaciones a través del tiempo, que hay más de un camino hacia la gratificación, y que los límites entre el Yo y los otros son menos claros de lo que a veces parecen.

De este modo, las mujeres no sólo llegan a la edad mediana con un historial psicológico distinto del de los hombres y se enfrentan entonces a una realidad social distinta, con diferentes posibilidades de amor y de trabajo, sino que también dan un sentido diferente a la experiencia, basadas en su conocimiento de las relaciones humanas. Puesto que las mujeres experimentan la realidad de la conexión como algo dado y no libremente aceptado, llegan a un entendimiento de la vida que refleja los límites de la autonomía y el control. Como resultado, el desarrollo de las mujeres delinea el camino no sólo hacia una vida menos violenta sino también hacia una madurez lograda por medio de la interdependencia y el cuidado.

En sus estudios del juicio moral de los niños, Piaget (1932-1965) describe una progresión en tres etapas a través de la cual la limitación se convierte en coope-

ración, y la cooperación en generosidad. Al hacerlo, indica cuánto tiempo se necesita antes de que los niños de una misma aula escolar, jugando juntos un día de cada dos, lleguen a convenir en su interpretación de las reglas de sus juegos. Sin embargo, este consenso señala el logro de una importante reorientación de la acción y el pensamiento a través de la cual la moral de la limitación se convierte en la moral de la cooperación. Pero también nota cómo el reconocimiento infantil de las diferencias entre otros y ellos conduce a una relativización de la igualdad en dirección de la equidad, significando así una fusión de justicia y amor.

En la actualidad, parece haber sólo un acuerdo parcial entre hombres y mujeres acerca de la adultez que comparten. A falta de un entendimiento mutuo, las relaciones entre los sexos continúan en varios grados de constricción, manifestando la "paradoja del egocentrismo" que describe Piaget, un respeto místico a las reglas, combinado con el hecho de que cada quien juega más o menos a su capricho sin prestar atención a su prójimo (p. 61). Para que un entendimiento del ciclo vital enfoque el desarrollo en la adultez de las relaciones caracterizadas por cooperación, generosidad y cuidado, tal entendimiento habrá de incluir la vida de las mujeres así como la de los hombres.

Entre los puntos apremiantes del programa de investigación sobre el desarrollo de los adultos se encuentra la necesidad de delinear *en los propios términos de las mujeres* la experiencia de su vida adulta. Mi propia obra en esta dirección indica que la inclusión de la experiencia femenina da al entendimiento del desarrollo una nueva perspectiva sobre las relaciones, que modifica

los fundamentos básicos de la interpretación. El concepto de identidad se extiende para incluir la experiencia de la interconexión. El dominio moral se ensancha, similarmente, por la inclusión de responsabilidad y cuidado en las relaciones. Y la subyacente epistemología cambia, como es natural, del ideal griego del conocimiento como correspondencia entre espíritu y forma, al concepto bíblico del conocimiento como proceso de relación humana.

Dada la evidencia de perspectivas diferentes en la representación de la adultez por mujeres y hombres, es menester una investigación que elucide los efectos de estas diferencias en las relaciones matrimoniales, familiares y laborales. Mi investigación parece indicar que hombres y mujeres pueden hablar diferentes lenguajes suponiendo que son el mismo, empleando palabras similares para codificar experiencias heteróclitas del Yo y las relaciones sociales. Como estos lenguajes no comparten del todo el mismo vocabulario moral, tienen la propensión a una mala traducción sistemática, creando equívocos que obstaculizan la comunicación y limitan el potencial de cooperación y cuidado en las relaciones. Sin embargo, al mismo tiempo estos lenguajes se articulan uno con otro en formas críticas. Así como el lenguaje de las responsabilidades ofrece una especie de red de imágenes de relaciones para reemplazar el ordenamiento jerárquico que se resuelve con la llegada de la equidad, así el lenguaje de los derechos subraya la importancia de incluir en esta red de cuidados no sólo a los otros, sino también al Yo.

Así como durante siglos hemos escuchado las voces de hombres y las teorías del desarrollo que su experiencia

posee, así hemos llegado a notar más recientemente no sólo el silencio de las mujeres sino la dificultad de oír lo que dicen cuando hablan; y sin embargo, en la voz diferente de las mujeres se encuentra la verdad de una ética de atención y cuidado, el nexo entre relación y responsabilidad, y los orígenes de la agresión en la falla de la conexión. El no ver la diferente realidad de las vidas de las mujeres y oír las diferencias de sus voces se basa, en parte, en la suposición de que hay un solo modo de experiencia e interpretación social. Planteando, en cambio, dos modos distintos, llegamos a una interpretación más compleja de la experiencia humana que ve la verdad de separación y apego en las vidas de hombres y mujeres y reconoce que estas verdades son expresadas por distintos modos de lenguaje y pensamiento.

Comprender cómo la tensión entre responsabilidad y derechos sostiene la dialéctica del desarrollo humano es ver la integridad de dos modos diferentes de experiencia que, al final, están conectados. Mientras que una ética de la justicia procede de la premisa de igualdad —que todos deben ser tratados igualmente—, una ética de cuidado se apoya en la premisa de la no violencia: que no se debe dañar a nadie. En la representación de la madurez, ambas perspectivas convergen en la constatación de que así como la desigualdad afecta adversamente a ambas partes en una relación desigual, así también la violencia es destructiva para todos los participantes. Este diálogo entre imparcialidad y cuidado no sólo nos ofrece un mejor entendimiento de las relaciones entre los sexos, sino que también hace surgir un retrato más complejo de las relaciones adultas, laborales y familiares.

Así como Freud y Piaget llaman nuestra atención hacia las diferencias de los sentimientos y pensamientos de los niños, capacitándonos a responderles con mayor atención y respeto, también un reconocimiento de las diferencias en la experiencia y el entendimiento femeninos extenderá nuestra visión de la madurez y señalará la naturaleza contextual de las verdades del desarrollo. Por medio de esta expansión en perspectiva, empezamos a avizorar cómo un matrimonio entre el desarrollo adulto como hoy se presenta y el desarrollo de las mujeres como empieza a verse podría conducir a un entendimiento modificado del desarrollo humano y a una visión más generativa de la vida humana.

BIBLIOGRAFÍA

Belenky, Mary F., "Conflict and Development: A Longitudinal Study of the Impact of Abortion Decisions on Moral Judgments of Adolescent and Adult Women", *PhD. Diss.*, Harvard University, 1978.

Bergling, Kurt, "Moral Development: The Validity of Kohlberg's Theory", *Stockholm Studies in Educational Psychology 23*, Estocolmo, Almqvist and Wiksell International, 1981.

Bergman, Ingmar, "Wild Strawberries" (1957), en *Four Screen Plays of Ingmar Bergman*, trad. de Lars Malmstrom y David Kushner, Nueva York, Simon y Schuster, 1960.

Bettelheim, Bruno, "The Problem of Generations," en E. Erikson, comp., *The Challenge of Youth*, Nueva York, Doubleday, 1965.

———, *The Uses of Enchantment*, Nueva York, Alfred A. Knopf, 1976.

Blos, Peter, "The Second Individuation Process of Adolescence," en A. Freud, comp., *The Psychoanalytic Study of the Child*, vol. 22, Nueva York, International Universities Press, 1967.

Broverman, I., Vogel, S.,. Broverman, D., Clarkson, F., y Rosenkrantz, P., "Sex-role Stereotypes: A Current Appraisal", *Journal of Social Issues* 28 (1972): 59-78.

Chejov, Anton, "The Cherry Orchard" (1904), en *Best Plays by Chekhov*, trad. de Stark Young, Nueva York, The Modern Library, 1956.

Chodorow, Nancy, "Family Structure and Feminine Personality", en M. Z. Rosaldo y L. Lamphere, comps., *Woman, Culture and Society*, Stanford, Stanford University Press, 1974.

———, *The Reproduction of Mothering*, Berkeley, University of California Press, 1978.

Coles, Robert, *Children of Crisis,* Boston, Little, Brown, 1964.
Didion, Joan, "The Women's Movement", *New York Times Book Review,* julio 30, 1972, pp. 1-2, 14.
Douvan, Elizabeth y Adelson, Joseph, *The Adolescent Experience,* Nueva York, John Wiley and Sons, 1966.
Drabble, Margaret, *The Waterfall,* Hammondsworth, Ing., Penguin Books, 1969.
Edwards, Carolyn P, "Societal Complexity and Moral Development: A Kenyan Study", *Ethos* 3 (1975): 505-527.
Eliot, George, *The Mill on the Floss* (1860): Nueva York, New American Library, 1965.
Erikson, Erik H, *Childhood and Society,* Nueva York, W. W. Norton, 1950.
———, *Young Man Luther,* Nueva York, W. W. Norton, 1958.
———, *Insight and Responsibility,* Nueva York, W. W. Norton, 1964.
———, *Identity: Youth and Crisis,* Nueva York, W. W. Norton, 1968.
———, *Gandhi's Truth,* Nueva York, W. W. Norton, 1969.
———, "Reflections on Dr. Borg's Life Cycle", *Daedalus 105* (1976): 1-29. (También en Erikson, comps., *Adulthood,* Nueva York, W. W. Norton, 1978.)
Freud, Sigmund, *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud,* trad. y comp., James Strachey, Londres, The Hogarth Press, 1961.
———, *Three Essays on the Theory of Sexuality* (1905), vol. VII.
———, "Civilized Sexual Morality and Modern Nervous Illness" (1908), vol. IX.
———, "On Narcissism: An Introduction" (1914), vol. XIV.
———, "Some Psychical Consequences of the Anatomical Distinction Between the Sexes" (1925), vol. XIX.
———, *The Question of Lay Analysis* (1926), vol. XX.

Chodorow, Nancy, *Civilization and Its Discontents* (1930/1929), vol. XXI.
———, "Female Sexuality" (1931), vol. XXI.
———. *New Introductory Lectures on Psycho-analysis. (1933/1932)*, vol. XXII.
Gilligan, Carol, "Moral Development in the College Years", en A. Chickering, comp., *The Modern American College*, San Francisco, Jossey-Bass, 1981.
Gilligan, Carol y Belenky, Mary F, "A Naturalistic Study of Abortion Decisions", en R. Selman y R. Yando, comp., *Clinical-Developmental Psychology*, New Directions for Child Development, no. 7, San Francisco, Jossey-Bass, 1980.
Gilligan, Carol y Murphy, John Michael, "Development from Adolescence to Adulthood: The Philosopher and the 'Dilemma of the Fact' ", en D. Kuhn, comp., *Intellectual Development Beyond Childhood*, New Directions for Child Development, no. 5, San Francisco, Jossey-Bass, 1979.
Haan, Norma, "Hypothetical and Actual Moral Reasoning in a Situation of Civil Disobedience", *Journal of Personality and Social Psychology* 32 (1975): 255-270.
Holstein, Constance, "Development of Moral Judgment: A Longitudinal Study of Males and Females", *Child Development* 47 (1976): 51-61.
Horner, Matina S, "Sex Differences in Achievement Motivation and Performance in Competitive and Noncompetitive Situations", *PhD. Diss.*, University of Michigan, 1968, University Microfilms No. 6912135.
———, "Toward an Understanding of Achievement-related Conflicts in Women", *Journal of Social Issues* 28 (1972): 157-175.
Ibsen, Henrik, "A Doll's House" (1879), en *Ibsen Plays*, trad. de Peter Watts, Hammondsworth, Ing., Penguin Books, 1965.
Joyce, James, *A Portrait of the Artist as a Young Man* (1916), Nueva York, The Viking Press, 1956.

Kingston, Maxine Hong, *The Woman Warrior*, Nueva York, Alfred A. Knopf, 1977.
Kohlberg, Lawrence, "The Development of Modes of Thinking and Choices in Years 10 to 16", *PhD. Diss.*, University of Chicago, 1958.
———, "Stage and Sequence: The Cognitive-Development Approach to Socialization", en D. A. Goslin comp., *Handbook of Socialization Theory and Research*, Chicago, Rand McNally, 1969.
———, "Continuities and Discontinuities in Childhood and Adult Moral Development Revisited", en *Collected Papers on Moral Development and Moral Education*, Moral Education Research Foundation, Harvard University, 1973.
———, "Moral Stages and Moralization: The Cognitive-Developmental Approach", en T. Lickona, comp., *Moral Development and Behavior: Theory, Research and Social Issues*, Nueva York, Holt, Rinehart and Winston, 1976.
———, *The Philosophy of Moral Development*, San Francisco, Harper and Row, 1981.
Kohlberg, L. y Gilligan, C, "The Adolescent as a Philosopher: The Discovery of the Self in a Post-conventional World", *Daedalus* 100 (1971): 1051-1086.
Kohlberg, L. y Kramer, R., "Continuities and Discontinuities in Child and Adult Moral Development", *Human Development* 12 (1969): 93-120.
Langdale, Sharry y Gilligan, Carol, Interim Report to the National Institute of Education, 1980.
Lever, Janet, "Sex Differences in the Games Children Play", *Social Problems* 23 (1976): 478-487.
———, "Sex Differences in the Complexity of Children's Play and Games", *American Sociological Review* 43 (1978): 471-483.
Levinson, Daniel J., *The Seasons of a Man's Life*, Nueva York, Alfred A. Knopf, 1978.
Loevinger, Jane y Wessler, Ruth, *Measuring Ego Development*, San Francisco, Jossey-Bass, 1970.

Lyons, Nona, "Seeing the Consequences: The Dialectic of Choice and Reflectivity in Human Development", Qualifying Paper, Graduate School of Education, Harvard University, 1980.

Maccoby, Eleanor y Jacklin, Carol, *The Psychology of Sex Differences*, Stanford, Stanford University Press, 1974.

May, Robert, *Sex and Fantasy*, Nueva York, W. W. Norton, 1980.

McCarthy, Mary, *Memories of a Catholic Girlhood*, Nueva York, Harcourt Brace Jovanovich, 1946.

McClelland, David C., *Power: The Inner Experience*, Nueva York, Irvington, 1975.

McClelland, D. C., Atkinson, J. W., Clark, R. A. y Lowell, E. L., *The Achievement Motive*, Nueva York, Irvington, 1953.

Mead, George Herbert, *Mind, Self, and Society*, Chicago, University of Chicago Press, 1934.

Miller, Jean Baker, *Toward a New Psychology of Women*, Boston, Beacon Press, 1976.

Murphy, J. M. y Gilligan, C., "Moral Development in Late Adolescence and Adulthood: A Critique and Reconstruction of Kohlberg's Theory", *Human Development* 23 (1980): 77-104.

Perry, William, *Forms of Intellectual and Ethical Development in the College Years*, Nueva York, Holt, Rinehart and Winston, 1968.

Piaget, Jean, *The Moral Judgment of the Child* (1932), Nueva York, The Free Press, 1965.

———, *Six Psychological Studies*, Nueva York, Viking Books, 1968.

———, *Structuralism*, Nueva York, Basic Books, 1970.

Pollak, Susan, y Gilligan, Carol, "Images of Violence in Thematic Apperception Test Stories", *Journal of Personality and Social Psychology* 42, no. 1 (1982): 159-167.

Rubin, Lillian, *Worlds of Pain*, Nueva York, Basic Books, 1976.

Sassen, Georgia, "Success Anxiety in Women: A Constructivist Interpretation of Its Sources and Its Significance", *Harvard Educational Review* 50 (1980): 13-25.
Schneir, Miriam, comp., *Feminism: The Essential Historical Writings,* Nueva York, Vintage Books, 1972.
Simpson, Elizabeth L., "Moral Development Research: A Case Study of Scientific Cultural Bias", *Human Development* 17 (1974): 81-106.
Stack, Carol B, *All Our Kin,* Nueva York, Harper and Row, 1974.
Stoller, Robert, J., "A Contribution to the Study of Gender Identity", *International Journal of Psycho-Analysis* 45 (1964): 220-226.
Strunk, William Jr. y White, E. B., *The Elements of Style* (1918), Nueva York, Macmillan. 1958.
Terman, L. y Tyler, L., "Psychological Sex Differences", en L. Carmichael, comp., *Manual of Child Psichology,* 2a. ed., Nueva York, John Wiley and Sons. 1954.
Tolstoy, Sophie A., *The Diary of Tolstoy's Wife, 1860-1891,* trad. de Alexander Werth, Londres, Victor Gollanez, 1928. (También en M. J. Moffat y C. Painter, comps., *Revelations,* Nueva York, Vintage Books, 1975.)
Vaillant, George E., *Adaptation to Life,* Boston, Little, Brown, 1977.
Whiting, Beatrice y Pope, Carolyn, "A Cross-cultural Analysis of Sex Difference in the Behavior of Children Age Three to Eleven", *Journal of Social Psychology* 91 (1973): 171-188.
Woolf, Virginia, *A Room of One's Own,* Nueva York, Harcourt, Brace and World, 1929.

ÍNDICE

Agradecimientos 9
Introducción 13
I. El lugar de la mujer en el ciclo vital del hombre 19
II. Las imágenes de una relación . . . 49
III. Los conceptos del yo y de la moral . 112
IV. Crisis y transición 176
V. Derechos y juicio de las mujeres . 209
VI. Visiones de madurez . . . 245
Bibliografía 283

Este libro se terminó de imprimir y encuadernar en el mes de abril de 1994 en Impresora y Encuadernadora Progreso, S. A. de C. V. (IEPSA), Calz. de San Lorenzo, 244; 09830 México, D. F. Se tiraron 2 000 ejemplares.

La edición estuvo al cuidado de
Rafael Vargas y *Juan Villoro*.

NO
ca de la
la vida
ıficil

encontrar en una obra de ese género alguna relación con los problemas morales que encaran hombres y mujeres del mundo moderno.

La moral y la teoría. Psicología del desarrollo femenino es, por lo contrario, un libro en el que muchos de los asuntos morales más conflictivos de la sociedad contemporánea se encuentran analizados en profundidad.

Los tres estudios centrales de la obra abordan la cuestión de los estudiantes universitarios, la decisión de abortar y los derechos y responsabilidades de la mujer. El primero explora la identidad y el desarrollo moral en los primeros años del adulto; el segundo considera la relación entre experiencia y pensamiento así como el papel del conflicto en el desarrollo; por fin, en el tercero reúne datos sobre conceptos del ego y de la moral, experiencias de conflicto moral y elección así como juicios sobre dilemas morales hipotéticos.

Como apunta la autora, *La moral y la teoría* es una obra "que tiene por meta dar una representación más clara del desarrollo de las mujeres, que capacite a psicólogos y a otros estudiosos a seguir su curso y comprender algunos de los aparentes enigmas que presenta, especialmente los relacionados con la formación de la identidad de la mujer y su desarrollo moral en la adolescencia y en la edad adulta".

En la portada: *Ternura maternal* (1885), pintura de Carl Larsson. Museo Nacional de Estocolmo.

la: Carlos Haces/ Fotografía de la portada: Angel Portillo